



سلسلة أطروحات الدكتوراه (١١٥)

متاهة الحاكمية

أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية

الدكتور هاني نسيرة

هذا الكتاب

دأب مركز دراسات الوحدة العربية على متابعة القضايا التي تشغل الرأي العام، ولا سيما النخب الفكرية والسياسية وصنّاع القرار، وذلك من أجل البحث فيها علمياً والتنقيب عن حقائقها، وتسليط الأضواء النقدية عليها، ووضعها بين يدَي القارىء بغية تعميق المعرفة، وتعزيز النقاش حول التطورات التي يشهدها الوطن العربي، وخصوصاً في السنوات القليلة الماضية منذ اندلاع ما يوصف إعلاميّاً بِـ «ثورات الربيع العربي».

لقد ازداد في سياق هذه المرحلة، دورُ حركاتٍ وهيئاتٍ استندتْ انتقائياً إلى بعض التراث الفقهي، ولاسيما مؤلفات ابن تيميّة، فقدّمت تصوّراتٍ وتحليلاتٍ للقضايا المعاصرة انطلاقاً من هذا التراث، وأقدمت على ممارساتٍ عديدة أثارت ردود فعل متباينة، وسببت انقساماتٍ واسعة، وجرت كلها تحت شعارات فقهية رآها كثير من الباحثين أحادية الجانب، وربما وقعت في خطأ التفسير أحياناً ، وفي فخّ المبالغة أحياناً أخرى.

الكتاب الذي بين أيدينا يثير هذه النقاط وغيرها بروح الاستقصاء النقدي، ويحاول فيه المؤلّف تسليط الضوء على أفكار ابن تيمية، وعلى عصره وطبيعة الآراء التي طرحها ومدى احتمالية علاقتها بالأوضاع الراهنة.

الدكتور هاني نسيرة

- باحث في الفكر الإسلامي والعربي القديم والمعاصر.
- من مؤلفاته: **الأيدولوجيا والقضبان: نحو أنسنة الفكر القومي العربي** (القاهرة، ٢٠٠٣)؛ **أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار** (القاهرة، ٢٠٠٩)؛ **السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة** (القاهرة، ٢٠١١).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٢٢ دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN: 978-9953-82-994-4

متاهة الحاكمية
أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (١١٥)

متاهة الحاكمية(*)

أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية

الدكتور هاني نسيرة

(*) في الأصل، أطروحة دكتوراه نوقشت وأُجيزَت في جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، عام ٢٠١٥، بعنوان «تأويل فكر ابن تيمية لدى جماعات التطرف الديني في مصر: جماعة الجهاد نموذجاً».

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

متاهة الحاكمية: أخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية/ هاني نسيرة.

٤٣١ ص. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١١٥)

ببليوغرافية: ص ٣٩٥ _ ٤١٦.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-994-4

١. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحرّاني. ٢. الجهاد في الإسلام. ٣. الإسلام والسياسة. ٤. الإسلام، نظام الحكم في. ٥. السلفية. ٦. الحركات الإسلامية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

297.272

العنوان بالإنكليزية

Hakimiyya Dilemma:
Jihadists Mistakes in Understanding Ibn Taymiyyah

By Hani Nesira

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ _ ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ _ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ _ ٧٥٠٠٨٥ _ ٧٥٠٠٨٦ _ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى

بيروت، آب/ أغسطس ٢٠١٥

المحتويات

مقدمة

مدخل منهجي: لماذا ابن تيمية وكيف؟

ولد ابن تيمية يوم الاثنين العاشر، وقيل: الثاني عشر، من ربيع الأول سنة ٦٦١هـ. في حرّان، وهي ليست تلك التي بقرب دمشق ولا بقرب حلب، ولكن في الجزيرة الفراتية بين دجلة والفرات، كما هو معروف تاريخياً، وكانت تتبع مدينة ماردين التركية ـ حالياً ـ والتي تُنسب إليها فتواه المشهورة عن التتر، ولكن بعد غلبة التتر بقيادة هولاكو عليها سنة ٧٥٨هـ، اضطرت أسرته إلى الرحيل عنها، وهو ابن ست سنين سنة ٦٦٧هـ نحو دمشق وبها كان مستقر العائلة. وقد نسبه مترجمه ابن ناصر الدين الدمشقي، إلى قبيلة نمير، فقال النميري[١]، وتابعه عليها القاضي محمود بن محمد العدوي في الزيارات[٢]. ولا يصح كون أسرته ذات أصل كردي كما ذهب الشيخ محمد أبو زهرة[٣]، وفي أسباب تسمية أسرته بآل «تيمية» تفسيرات مختلفة[٤].

عُرفت أسرة ابن تيمية بالعلم والذكاء، فجدُّه المجد بن عبد السلام كان عالماً فاضلاً بالفقه وانتهت إليه رياسة المذهب الحنبلي في حران حيث ولد ابن تيمية، وبعد ولادة ابن تيمية بعام توفي عمه الفخر بن تيمية وهو حسب ابن كثير مفسر للقرآن، وله خطب مشهورة، وصَاحِب المُنتَقَى في

(١) محمد بن أبي بكر بن ناصر الدين الدمشقي، الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر، حقّقه زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٣).

(٢) محمود بن محمد العدوي، كتاب الزيارات «بدمشق»، تحقيق صلاح الدين المنجد (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥٦)، ص ٩٤، وأبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، عُني بنشره وتحقيقه ووضع فهارسه هنري لاووست وسامي الدهان (دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م)، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٣) محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٨، وفي الرّد على نسبته للأكراد، انظر تقديم الشيخ ناصر الدين الألباني، في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المظالم المشتركة في التأميم، الضرائب، التأمينات، الجمارك، المصادرات، الودائع، الوكالات، إلخ، تحقيق وتقديم محمد ناصر الدين الألباني، ط ٢ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٣هـ/ [١٩٧٣م])، ص ١١.

(٤) محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، مختصر طبقات علماء الحديث، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/ [١٩٩٦م])، ج ١، ص ٢٧٩ ـ ٢٩٦.

الأحكام[٥]، ولكن الذهبي ينسب كتاب الأحكام إلى والد ابن تيمية وليس المنتقى منه كما فعل ابن كثير[٦].

أما والد ابن تيمية فهو الشيخ شهاب الدين بن عبد الحليم فقيه فاضل له تعاليق وفوائد. كما عُرف من أسرته العديد من العلماء الفقهاء الآخرين، مثل عبد الغني بن تيمية (توفي سنة ٦٣٩هـ) ومنها شرف الدين بن عبد الله بن عبد الحليم بن تيمية (توفي سنة ٧٢٧هـ)، وهو شقيق شيخ الإسلام ابن تيمية ورفيق رحلته وجهاده[٧]، وغيرهم من العلماء والوعّاظ ممن جمعهم الذهبي في كتاب له بعنوان التيمية في سيرة آل تيمية.

وقد اشتهر ابن تيمية بفرط الذكاء منذ أن كان سنُّه إحدى عشرة سنة، كما يروي مترجموه، فحفظ المتون، كـ مسند أحمد وكتب الحديث الستة، وسمع معجم الطبراني الكبير[٨]، وعرف اللغة والنحو. وفي مناظرة مشهورة مع أبي حيان النحوي خطّأ سيبويه، وقال له: «سيبويه أخطأ في القرآن في ثمانين موضعاً لا تفهمها أنت ولا هو»[٩]. وكانت هذه طبيعة شخصية فيه، فهو يتشدد في الدفاع عمّا اقتنع به، ولكنه تشدُّد الواثق غير المغترّ، وقد جلس مكان والده بالجامع الكبير أيام الجمع لتفسير القرآن العظيم، وشرع من أول القرآن فكان يورد من حفظه في المجلس نحو كرّاسين أو أكثر، وبقي يفسر في سورة نوح عدة سنين أيام الجمع، حسبما ينقل الذهبي في معجمه[١٠].

كانت حياة ابن تيمية، من المهد إلى اللحد، في عصر دولة المماليك البحرية (التي انتهت عام ٧٤٨هـ)، فقد ولد بعد قيامها بمصر بثلاثة عشر عاماً وقيامها بالشام بثلاث سنوات فقط، على أنقاض الدولة الأيوبية[١١]، بالنسبة إلى مصر وبثلاث سنوات بالنسبة إلى الشام[١٢]. وكان نشاطه وامتحاناته ووفاته في الفترة الثالثة المرتبكة من حكم تاسع سلاطينها في دولة المماليك البحرية الذي اقترب منه أبو الفتح الناصر بن قلاوون (ولد سنة ٦٨١هـ ـ وتوفي سنة ٧٤١هـ) في ليلة الاثنين والعشرين

---

(٥) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦)، ج ١٣، ص ١٠٣.

(٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام (هولندا: مخطوط بجامعة ليدن، رقم ٣٢٠، منه صورة بجامعة الإمام بالمملكة العربية السعودية برقم ٤١٠٠ ويقال هو ذيل للسير). انظر: محمد عزيز شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، جمعه ووضع فهارسه علي بن محمد العمران؛ تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٠هـ/[١٩٩٩م])، ص ٢٠٥.

(٧) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق العلامة المعلمي، ٤ ج (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٤٩٦ ـ ١٤٩٨هـ).

(٨) ابن عبد الهادي الحنبلي، مختصر طبقات علماء الحديث.

(٩) ابن ناصر الدين الدمشقي، الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر، ص ١١٦.

(١٠) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، معجم الشيوخ، تحقيق محمد الهيلة (الطائف: مكتبة الصديق، ١٤٠٨هـ/[١٩٨٨م])، ص ٥٦.

(١١) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٤، ص ١٣٥.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٣٥.

من ذي القعدة سنة ٧٢٨هـ وكانت جنازة ابن تيمية عظيمة كشأنه. ويروي مترجموه أنه لم يعرف مثلها من قبل ربما إلا جنازة الإمام أحمد (ﷺ)[١٣]. ورغم أزمات هذه السلطة، إلا أنها كانت باقية ودولة السنَّة والمسلمين، بعد سقوط الخلافة العباسية، رغم إحياء بعضهم لها اسمياً، وحائط صدِّهم الوحيد للهجومين التتري والصليبي. وكان ابن تيمية متفاعلاً مع أحداثها ومع توتراتها وتحدياتها السياسية الخارجية والداخلية والفكرية، ومتأثراً به في تقدم وتأخر خصومه المذهبيين الذين كانوا السبب الرئيس في امتحاناته وسجنه مرات عديدة، وهو ما صقل خطابه واستنفره في ساحات الاحتجاج الفكري والسياسي معاً[١٤].

نتيجة لعمق الأثر واتساع التأثير، كثرت الكتابات والترجمات عن ابن تيمية، وقد أقبل عليها القدامى والمحدثون على السواء، وهو ما يكشف كبير أثره. وقد ذكر ابن ناصر الدمشقي أن ثمانية وثمانين شيخاً من أفاضل علماء الأمة رأوا تسمية ابن تيمية شيخ الإسلام في ترجماتهم[١٥] حتى صار إطلاق هذا اللقب يقع عليه دون تسميته في كثير من الأحيان، رغم أنه حمله كثيرون قبله، منذ بدء ظهور هذا اللقب في القرن الرابع الهجري، حتى سقوط الدولة العثمانية.

وعلى امتداد سبعة قرون، من وفاته عام ٧٢٨هـ إلى عام ١٣٠٠هـ بلغت ترجماته سبع مئة صفحة، كتبها تسعة وأربعون عالماً من علماء الإسلام من شتى الأقطار، قديماً وحديثاً، عرباً وعجماً، شاماً وعراقاً، تنوعت درجاتها بين المستفيض والمختصر، وبين المخصص والعام[١٦] وربما أضعافها بعد هذا التاريخ.

ولن نستفيض هنا في الترجمة لابن تيمية، لأنه ليس بحاجة إلى تعريف، فهو كما يقول ابن رجب الحنبلي (توفي سنة ٧٩٥هـ) في ترجمته: «شهرته تغني عن الإطناب في ذكره، والإسهاب في أمره»[١٧]، فقد كان الأشهر في أسرته، التي توارثت العلم المذهب الحنبلي، في حران، فوالده وأعمامه وأجداده وشقيقاه من علماء هذا المذهب، كما ارتفع ذكره رغم امتلاء عصره بعلماء وأعلام معاصرين له، لكنه كان الأبرز الذي ملأ الدنيا وشغل الناس ولا يزال.

---

(١٣) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٥١ ـ ٥٧، وشمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون.

(١٤) ترجم لاووست ترجمة وافية لأسرة ابن تيمية في حرّان، ووضع الحنابلة فيها وفي دمشق، وإن تجاهل الوضع الثقافي والفكري في حران، يمكن مراجعتها في: هنري لاووست، نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ترجمة محمد عبد العظيم علي؛ تعليق د مصطفى حلمي (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٩٧)، ص ١٢٩ ـ ١٤٣.

(١٥) ابن ناصر الدين الدمشقي، الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر، وسعود بن صالح العطيشان، منهج ابن تيمية في الفقه (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٩)، الهامش الرقم (٢)، ص ٤٤، ويبدو أن هذا اللقب صار حين يطلق يذهب إليه في الغالب، كما يذكر ابن حجر العسقلاني في ترجمته في: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، رغم أنه غدا منصباً رسمياً في العهد العثماني فيما بعد.

(١٦) شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون.

(١٧) ابن رجب الحنبلي، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، ج ٢، ص ٣٨٧ ـ ٤٠٨.

نذكر من هؤلاء العلماء الذين برزوا في عصره ابن حيان الغرناطي (توفي ٧٤٥هـ) والمحدث ابن دقيق العيد (توفي ٧٠٢هـ) وابن رشيد الفهري الأندلسي (توفي ٧٢١هـ) وابن سيد الناس اليعمري الأندلسي (توفي ٧٣٢هـ) وأبو البركات النسفي الحنفي (توفي ٧١٠هـ) وابن المطهر الإمامي الحلي الاثنى عشري (توفي ٧٢٦هـ) وعلي بن إسماعيل القونوي الشافعي (توفي ٧٢٩هـ) وبدر الدين بن جماعة (توفي ٧٣٣هـ) وجلال الدين القزويني الدمشقي (توفي ٧٢٩هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية (توفي ٦٩١ - ٧٥١هـ) وتقي الدين السبكي الشافعي (توفي ٧٥٦هـ) وجمال الدين ابن منظور (توفي ٦٣٠هـ) وابن هشام النحوي (توفي ٧٦١هـ) وغيرهم في كل فن وعلم[١٨].

وقد امتد أثر وتأثير ابن تيمية في مذهبه وخارج مذهبه، إذ خُصصت كتابات لتناول هذا التأثير، حتى إن بعضها تخصص في التعريف فقط بأسماء مؤلفاته التي تعددت وكثرت وبقي بعضها واندثر بعضها الآخر واختلق عليه بعض آخر[١٩]. وصرح الذهبي (توفي سنة ٧٤٨هـ) بأن مؤلفاته «تصل إلى ألف مصنف، بل أكثر، إلا أن ما وصل إليه منها خمسمئة»، ويقول في ما ينقله ابن عبد الهادي عنه «وما أبعد أن تصانيفه إلى الآن تبلغ خمسمائة مجلدة، وله في غير مسألة مصنف مفرد في مجلد»[٢٠] ويقول الذهبي في موضع آخر «لعلها ثلاثمائة مجلد»[٢١].

وحسب بعض الباحثين - يبلغ عدد مؤلفات ابن تيمية، ٥٩١ مؤلفاً، فيها ١٠٢ كتاب يتعلق بالتفسير وعلومه، و٤١ كتاباً في الحديث وعلومه، و١٣٨ كتاباً في الفقه والفتاوى، و٢٢٨ في أصول الفقه، و١٢٦ كتاباً في العقائد والكلام، و٧٨ كتاباً في الزهد والسلوك والتصوف والأخلاق، و١٧ كتاباً في الرد على المنطق والفلسفة[٢٢]، و٧ رسائل وجهها إلى بعض الأمراء والسلاطين، وبعض الوجهاء، ويشتمل على ٥٤ كتاباً في علوم متفرقة، وكثيراً ما أوردت الرسائل في مناقبه أو في حوادث معينة خلال حياته[٢٣].

---

(١٨) في ذلك، انظر: عمر فروخ، ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع (بيروت: دار لبنان للتوزيع والنشر، ١٩٩١)، ص ٣٦ - ٣٧.

(١٩) انظر مثلاً: أبو عبد الله محمد بن رشيق، أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية (نسخة مخطوطة بدار الكتب الظاهرية برقم ١١٤٧٩، بخط الشيخ طاهر الجزائري، وأخرى فيها برقم ٤٦٧٥ (بخط جميل العظم))، وقد أخطأ صلاح الدين المنجد حين نسبها إلى شيخ الإسلام ابن قيم الجوزية، وهو ما حقّقه الباحثان محمد عزيز شمس وعلي بن محمد العمران، في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون.

وحول أعداد الكتب والرسائل التي أوردناها هنا، انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المسائل الماردينية، تحقيق خالد محمد عثمان المصري ([د. م.: د. ن.]، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، مقدمة المحقق، ص ١٩ - ٢٠.

(٢٠) ابن عبد الهادي الحنبلي، مختصر طبقات علماء الحديث، ج ١، ص ٢٧٩ - ٢٩٦، وشمس، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٢١) الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج ٤، وذيل تاريخ الإسلام (مخطوطة مصورة بمكتبة جامعة الإمام رقم ٤١٠٠).

(٢٢) Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (New York: Oxford University Press, 1993).

(٢٣) انظر مثلاً: ولي الله الدهلوي، رسالة في مناقب ابن تيمية والدفاع عنه، طبعة قديمة نشرها الشيخ الفوجياني (لاهور: المكتبة السلفية، [د. ت.])، وقد أعاد نشرها محمد عزيز شمس وعلي بن محمد العمران في: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، ص ٥٧٤.

إن التراث الضخم لابن تيمية، ليس غير حامل أثره القديم والراهن، وهو أثر ممتد من أثره الأول في حياته وفي تلامذته، وجهودهم في إحياء منهج السلف والحنبلية الجديدة، والدفاع عن منهج السنَّة وأهل الحديث ضد المذاهب والفرق الأخرى. وقد نشطت دعوات سلفية معاصرة تعتمد تأسيساته وتعتمدها منهجاً لها، ولكن لكل منها قراءته الخاصة لها[٢٤] فتختلف التفريعات السلفية المعاصرة التي اعتمدت دعوتها ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١ ميلادية) التي استلهمت، وتمددت بطول العالم الإسلامي وإن اختلفت مدارسها قليلاً ما بين سلفية علمية أو تعليمية، وسلفية أهل الحديث، وأخرى توصف بالسلفية الجامية أو المدخلية، وسلفية ألبانية. ويحاول البعض الآخر توظيفه وادعاء النسبة الصحيحة إليه عكس هؤلاء، كالسلفية القطبية أو الحركية في مرحلة ثم السلفية الجهادية التي تضم منهج الجهاد في تغيير المجتمعات لمنهج السلف في الاعتقاد والأحكام[٢٥]، والأخيرة هي موضع هذه الدراسة مع صعودها وتمددها وانتشار تنظيماتها وإماراتها وممارساتها التي تستنفر وتلفت انتباه العالم أجمع، معتمدة عليه ومستندة إليه أو موظفة له.

غدا ابن تيمية محل صراع عليه بين سلفيات غير جهادية رغم ما بينها من تباينات، وسلفيات جهادية تدعي أنها السلفية الحقيقية وغيرها أدعياء السلفية، وتنشئ تنظيماتها العنيفة التي تربط بين نظرية التوحيد عند ابن تيمية وبين فتاويه وبين خروجها على أنظمة الحكم المعاصرة في العالم العربي(العدو القريب) أو الدول الكبرى في العالم (التي تصفها بالعدو البعيد) وهي تراوح بين تقديم أي من العدوين على الآخر في مراحلها المختلفة، كجهاديات وطنية أو جهاديات معولمة.

ووسط هذا الزخم المعاصر كان ابن تيمية مرجعية أو مرجعاً واحداً بين مختلفين ومتصارعين، الكل يجتمع عليه وأيضاً يختلف فيه، وأحياناً يخطِّئه وأخرى ينسب التبرير وشرعية الممارسات إلى بعض أحكامه وفتاويه، وأحياناً أخرى يعتذر عنها بمراجعة مواقفه ومراجعة قراءته له، وهو ما اتضح في مرحلتين من تاريخ السلفية الجهادية وتنظيماتها: مرحلة التأسيسات التي استمرت عقوداً ومرحلة المراجعات التي شهدها العقدان الأخيران، رغم أن الأخيرة لم تكن شاملة، وأنتج غلو السلفية الجهادية الأول ممثلاً في تنظيمات الجهادية القطرية ثم القاعدة وفروعها والجهادية المعولمة، وفق ما نسميه متتابعة الغلو، جماعات أكثر غلواً شأن تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، الذي

---

(٢٤) يشير تعبير الحنبلية الجديدة للإحياء الجديد لمدرسة علم الحديث والمنهج السلفي الذي تمثّله بالخصوص مدرسة المذهب الحنبلي، وهو ما تمّ على يد ابن تيمية وتلامذته في القرن الثامن الهجري، نقداً ومواجهةً وانتشاراً، وهي تعني السنية المناضلة بعد تدهور وسقوط الخلافة العباسية ثم صعود الخطر الباطني. انظر: سالم بن حميش، التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ، تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز لحبابي (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٩٧ و١٠٨.

(٢٥) حول أنواع السلفية السابقة، انظر: هاني نسيرة، السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة، كراسات استراتيجية؛ ٢٢٠ (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠١١).

صار يصارعهم حول الجهاد الصحيح ويرمي سلفه القاعدي بالبطلان والانحراف. ويتصارع الجيل الأول والثاني والثالث من منظِّري السلفية الجهادية في الطرفين على الصحة وكلاهما يدعي وصلاً ونسباً بابن تيمية ويعتمده مرجعاً له.

إشكالات في القراءة والفهم والاستدعاء، تمثل مصدر الاشتباه والتناقض في حضور ابن تيمية الجهادي المعاصر، وهي سبب هذا الخلاف الشاسع في الاستدعاء المعاصر لابن تيمية لدى هذه الجماعات المختلفة والمتصارعة والمتناحرة أحياناً أخرى، تكشف الحاجة إلى قراءة محايدة لهذا الفقيه المهم صاحب السبق في نقد المنطق الأرسطي والمتماهي مع طرح ابن رشد في فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، بسفره الكبير درء تعارض العقل والنقل والذي كان يلح على قواعده المنهجية في استنباط الأحكام، ورد جزئياته وشوارده إليها، تحقيقاً للمناط وسؤالاً للارتباط بينه وبين خطاب وممارسات السلفية الجهادية المعاصرة بتنظيماتها المختلفة.

وهنا لا نبالغ إذا قلنا إن ابن تيمية كان من أكثر علماء الأئمة ظلماً وافتراءً عليه بما لم يقل، وقد اختلق عليه خصومه عام ٧٠٥هـ وفي محنه حتى حبسه الأخير سنة ٧٢٦هـ الكثير من الفتاوى والآراء التي لم يقل بها، كما سنوضح، وكانت سبباً في حبسه وامتحاناته المتوالية حتى وفاته عام ٧٢٨هـ، كما اختلقت عليه رسائل وكتابات لم يقل بها، كرسالة النصيحة الذهبية للذهبي التي نشرها الشيخ محمد زاهد الكوثري، والتي يرجح أغلب المحققين أنها مختلقة عليه منسوبة لآخر من الرفاعية الصوفية يدعى محمد بن السراج الدمشقي[٢٦] ووصل الأمر بخصومه أن اتهموه بموالاة التتر في عام مشاركته الدعوية والإصلاحية نفسه في حرب التتر في شقحب سنة ٧٠٢هـ، وهو الادعاء والظلم الذي نجد شبهاً به في نسبة فتاوى له وتأويله عكس ما أراد من بعض منظِّري السلفية الجهادية المعاصرين كما سنوضح في بعض أجزاء هذه الدراسة.

١ - دوافع الدراسة وصعوباتها

بداية نبدأ بالدوافع في هذه الدراسة التي نحددها فيما يأتي:

أ - ضبط مسألة ومشكلة الاشتباه في فهم ابن تيمية، عبر ضبط نسقه، وفق منهج المقولات الحاكمة، والعلاقة بين نظرته - أو نظريته، وانفتاحاته وآرائه التي ميَّزته وسط المدرسة الحنبلية ذاتها، فقد لاحظ البعض تشابهاً ظاهرياً بينه وبين ابن رشد سواء في مسألة درء التعارض وفصل المقال رغم ما بينهما من فروق لاحظها بدقة هنري لاووست[٢٧]، كما يمكن أن نرصد تشابهاً في رأييهما في

(٢٦) انظر: أبو الفضل محمد بن عبد الله القونوي، أضواء على الرسالة المنسوبة للحافظ الذهبي النصيحة الذهبية لابن تيمية وتحقيق في صاحبها (دمشق: دار المأمون للتراث، ٢٠٠٠)، ص ٣٢ - ٧٦.

(٢٧) لاووست، نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ص ٩٩.

مسائل أخرى كمسألة العلو ومسألة خلق القرآن وغيرها من مسائل الإلهيات[٢٨]، رغم أن كلاً منهما يختلف عن مذهب المعتزلة في القول بخلق القرآن.

ب ـ الرغبة في استجلاء فهم هذه الجماعات لشيخ الإسلام ابن تيمية، وتأويله عند الجهاديين والسلفيات الجهادية، وكيفيات القراءة وأدواتها؛ خاصة أن الإسناد إليه رئيس عند هذه الجماعات منذ وقت مبكر، وما زال مستمراً، عن كشف صواب ذلك من خطئه، وحقيقته من زيفه، ونصه من تأويله.

ج ـ إضاءة آثار وكتابات ابن تيمية من مسائل الجهادية والإمامة والتكفير والخروج على الحكام، بما يتفق مع نسقه الكلي ويضم شوارده لوحدة خطابه المركزية. وهذا بهدف تحقيق المناط وفك الارتباط بين خطاب ابن تيمية وخطاب وآثار الجماعات الجهادية والسلفية الجهادية المعاصرة منها ومشاكل قراءتها له وأسبابها.

وقد واجه الباحث في دراسته صعوبتين رئيستين نحددهما فيما يأتي:

أ ـ ندرة الاهتمام بتحقيق وفك الارتباط بين ابن تيمية والسلفية الجهادية

واحدة من صعوبات هذه الدراسة، رغم أنها تقع في باب الفكر السياسي الإسلامي عند ابن تيمية وإسقاطها المعاصر على واحد من أبرز تيارات الحركة الإسلامية المعاصرة، وهو السلفية الجهادية، إلا أن هذه العلاقة المرجعية والتأثيرية لابن تيمية على هذا الفكر السلفي الجهادي، لم تنل ما تستحق من تحقيق واهتمام ومساءلة حقيقية تذكر، سواء في تمثلاتها الجهادية المصرية الأولى، أو في ممثليها غير المصريين الغالبين عليها الآن، حيث تجاوزت ـ شأن كل مرجعية نظرية أو فقهية ـ حدود الزمان والمكان، خاصة مع تغير المركز الجهادي، فكرياً وتنظيمياً، في العقد والنصف الماضي لخارج مصر.

ب ـ الفجوة التاريخية والزمنية

واحدة من إشكاليات هذه الدراسة الرئيسية هي ما نسميه الفجوة الزمنية بين خطابين: أحدهما خطاب سلفي قديم نسبياً، ومتسق هو خطاب ابن تيمية، والآخر خطاب حاكمي تأويلي متعدد الأنساق، وحديث زمنياً، تغلب عليه النداءات الحركية واللحظية والتفاعل مع الأحداث الراهنة في صوره الأولى، واللبوس السلفي في أطروحاته منذ أوائل التسعينيات، حيث الانتقال من طور الجهادية إلى السلفية الجهادية.

---

(٢٨) انظر: منيف عايش مرزم العتيبي، «بين ابن تيمية وابن رشد في الإلهيات،» (رسالة ماجيستير، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٩هـ/[١٩٨٩م]).

هذه المشكلة المنهجية تفرض ضرورة التحليل المقارن بين سياق ابن تيمية الزمني، الذي تفاعل معه، وبين سياقات الجهادية الأولى الوليد الحاكمي القطبي، ثم السلفية الجهادية في مراحلها المختلفة، وممارساتها المستمرة، تتعلق بالمنهج، المؤلف والقارئ والقراءة والمقروء، ورد ما استند إليه الأخيران من فتاوى وآراء شاردة لمنظومة الخطاب التيمي بعموم، ولنظرته ونظريته وكذلك مواقفه السياسية (ﷺ)، عبر اكتشاف وتحليل العلاقة بين الفلسفة والفكر السياسي الإسلامي التاريخي عامة، وبالخصوص عند ابن تيمية؛ الذي توزعت نظريته ونظراته السياسية على عدد كبير من المؤلفات في مجالات مختلفة؛ وبين الخطاب السياسي الذي التزمته السلفية الجهادية في تنظيراتها وممارساتها المختلفة.

والمسافة الزمنية هنا، ليست تاريخاً فقط، ولكنها سياقات تاريخية، واختلاف في الظروف والأحوال، استدعى معه ممارسة خطابية مختلفة، بين طرفها الأول وهو ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ، وطرفها الثاني المتمثل في السلفية الجهادية، التي امتدت مصرياً وعربياً وإسلامياً وعالمياً، منذ التأسيس حتى مرحلة المراجعات وتحديداً عام ٢٠١٠، قبل دخول الوطن العربي في موجة جديدة من الأحداث والتأثيرات والثورات عام ٢٠١١، التي أحدثت من التأثيرات الكثيرة على مختلف التيارات الفكرية الكثير، قد تكون بعيدة من موضوع دراستنا وإشكاليته، وتستأهل دراسة أخرى مستقلة فيما بعد، خاصة أن مبحث المنهج من المباحث التي ندرسها في خطابنا المعاصر.

٢ - فرضيات الدراسة

تعتمد هذه الدراسة فرضية مؤداها أن ثمة «اشتباهاً في فهم ابن تيمية في بعض أجزائه» وهو اشتباه قد يكون موجوداً عند غيره من فلاسفة ومتكلمي وعلماء الإسلام، مثل أبي الحسن الأشعري (توفي ٣٢٤هـ) وأبي حامد الغزالي (توفي ٥٠٥هـ) وابن رشد (توفي ٥٩٥هـ)، والفخر الرازي (توفي ٦٠٦هـ).

تأتى هذا الاشتباه عبر التأويل المتحيِّز للخطاب نحو هدف الحاكمية الوحيد، وعبر القراءات الخاطئة، التي لا تفرق بين جذور الثقة الثابتة والحاكمة للخطاب، ومستوياته الفرعية التي ترد إليها، فتفرق بين الخطاب التأسيسي، وبين الخطاب التاريخي المتغير الذي كان ناتجاً من سياقات تاريخية خاصة لا يمكن فصلها عنه وعنها.

وتبعاً لهذه الفرضية واختبارها، يبدو أن ابن تيمية لم يكن مصدراً ملهماً ومرجعاً أولياً للسلفيات الجهادية وتنظيماتها المختلفة دائماً، بل مرجعاً موظفاً خلف منظِّري الحاكمية وأمراء هذه التنظيمات، ينتقون ما قد يوافقهم منه دون ما يخالفهم، مما يخطئونه فيه.

بناء على ما سبق، واختباراً لصحة هذه الفرضية تسعى الدراسة إلى تعريف وتحديد الهوية والنظام المعرفي لدى كل من طرفَي الدراسة، خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية من ناحية، وخطاب

السلفية الجهادية المعاصرة من ناحية أخرى، مع الكشف عن المقولات الحاكمة والمنطلقات الفكرية والتأسيسية المرتبطة بهما، مثل مفهوم التوحيد والحاكمية والطاغوت ودار الإسلام ودار الحرب والولاء والبراء، وكذلك مرجعياتها القديمة والمعاصرة، وفي مقدمتها شيخ الإسلام ابن تيمية، ويهدف الكشف عن تطور مسار ابن تيمية في فكر هذه الجماعات منذ ظهورها منذ أواخر الخمسينيات وحتى الآن استناداً غير صحيح إليه.

كما عقدنا مقارنة، وعرضنا توضيحاً، لمراجعات السلفية الجهادية في هذه القراءة، لشيخ الإسلام، خاصة بعد تراجع كثير من منظِّريهم عما سبق أن طرحوه في كتاباتهم الأولى، معتمدين عليه ومستندين إليه في المراجعة بعدما اعتمدوا عليه في التأسيس بشكل كبير.

من هنا تسعى هذه الدراسة، معرفياً ونقدياً، لقراءة خطابات السلفية الجهادية المعاصرة وتحليلها، والتي اختزلها البعض في أخبار الممارسات والعمليات دون الأفكار والتنظيرات، وفي النقد دون التعرف النقدي، ولم تنل تأسيساتها الأولى، ولا مراجعاتها الثانية، حقها من الدرس الفكري والتحليلي إلا نادراً، اللهم إلا من استثناءات قليلة[٢٩]، هذا فضلاً عن ضعف الاهتمام المعاصر بشخصيات سلفية أصيلة في منهجيتها الإسلامية، قياساً على ما ناله التصوف أو الفلسفة أو الإشراق من اهتمام، سواء في جهود المتفلسفة العرب أو دارسي الفلسفة من المستشرقين[٣٠].

ولعل مثالاً آخر عن هذا التنوع وانفتاح نص ابن تيمية لقراءات جديدة، ما حاوله أحد الباحثين الإسلاميين من قراءته من مدخل متأخر زمنياً، وحديث نسبياً، ألا وهو مدخل إسلامية المعرفة، مؤكداً إمكان قراءة نص ابن تيمية وبنيته المعرفية من خلال هذا المدخل، وأن مدخله القرائي أتى بعد البحث والتقصي، وليس المقصود منه إضفاء مشروعية قديمة على طرح إسلامية المعرفة الجديد، أو محاولة سحب الرداء السلفي من أجل جعل قضيته (إسلامية المعرفة) محل جدل مطروح بين الفصائل الإسلامية المعاصرة[٣١]. فهو يلح على أنه لا يقصد بمدخله السجال والمناظرة، ولكن وجد في النص التيمي إمكانات متعددة ومفتوحة لنظرية المعرفة ومدخل إسلاميتها بالخصوص.

وهو ما يؤكده كذلك د. طه جابر العلواني في تقديمه لهذه الدراسة حيث يقول: «كل ذلك لم يكن إلا لأن صلة هذه القضية بفكر وقواعد فكر شيخ الإسلام صلة عضوية» ويراها تتضح في عدد من الأمور منها منهجيته في التعاطي مع مشكل الأمة في عصره وتقديره لموقفه ثم تحديده منهجيات

---

(٢٩) نذكر منها بالخصوص ما قام به عدد من الأساتذة والأكاديميين المصريين كالدكتور محمد السيد الجليند والأستاذ الدكتور محمد عبد الله عفيفي، وعدد من الأكاديميين والباحثين السعوديين، في مسائل مختلفة حقّقوا فيها موقف ابن تيمية، وكذلك الباحث والأكاديمي البلجيكي المسلم يحيي ميتشو، الذي اقترب من ابن تيمية اقتراباً خاصاً في هذه العلاقة. انظر: Yahya Michot, *Ibn Taymiyya: Against Extremisms: Texts Translated, Annotated and Introduced*, Foreword by Bruce B. Lawrence (Beirut; Paris: Albouraq, 2012), pp. xxxii.

(٣٠) انظر: لاووست، نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ص ٢٠ وما بعدها.

(٣١) انظر: إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، تقديم طه جابر العلواني، سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٨ (هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤)، ص ٤٧.

تجديدية، في التعامل معه، أو مداخل للإصابة بتعبير العلواني، عبر تصنيف شيخ الإسلام المهم للمنتوج الفكري الإسلامي حتى عصره لثلاثة أصناف: عقلي وملي وشرعي[٣٢]. وهذا التصنيف المعرفي والمنهجي المائز والدقيق، في منهجيات المعرفة الدينية الإسلامية، التي سبق بها شيخ الإسلام ابن تيمية تصنيفات معاصرة للعقل العربي، أتت بعده بسبعة قرون عند الراحل المغربي د. محمد عابد الجابري. لا شك في أن هذه التصنيفات تمثل نهجاً معرفياً يقبل التعاطي والاكتشاف المستمر، من عقل وقّاد كعقل شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الذي لم تهدأ لمعاته وشوارده بالرغم من الطبيعة الحاسمة في خطابه والذي جعل كل قسم من هذه الأقسام أيضاً يتسع للأقسام الأخرى؛ فليس كل عقليٍّ مضاداً للشرع ولا كل شرعي مضاداً للعقل، وكذلك العكس، كما قرأه آخرون من مداخل أخرى كالفكر الاقتصادي والتجاري ودور الدولة والمجتمع في التنمية[٣٣].

هكذا ظل اتساع خطاب ابن تيمية في مضامينه اتساعاً أيضاً في دلالاته، وإمكانات قراءته مختلفة، تمتد من السلفية النصية إلى إسلامية المعرفة ونظريتها في التراث الإسلامي، ومن الخروج والتكفير والجهادية إلى قراءة مغايرة كما ستوضح هذه الدراسة.

٣ ـ هيكلية الدراسة

واختباراً لهذه الفرضيات كان لا بد من طرح عدد من الأسئلة المنهجية والمعرفية المهمة لتحقيق المناط واستجلاء حقيقة الارتباط بين طرفي موضوع البحث، السلفية الجهادية ـ تأسيساً ومراجعة ـ وشيخ الإسلام ابن تيمية فقيهاً ومفتياً ومتكلماً ومجاهداً أيضاً، وأتت هيكلة بحثنا متدرجة للإجابة عن هذه الأسئلة ومحاولة الوصول لنتائج أصيلة ومفيدة في هذا الاتجاه.

جاء الفصل الأول وعنوانه «**ابن تيمية: محطات السيرة وإشكالات الخطاب**» في جزأين، عرضنا في الجزء الأول لمسألة الاشتباه في فهم ابن تيمية، تعريفاً وتمثيلاً، وكشفاً لأسبابها وروافدها، وفي الجزء الثاني عرضنا لمواضع الاشتباه في مسألة خطيرة، وهي فقه الدعوة والخروج بين ابن تيمية والجهاديين.

وفي قراءتنا وتوضيحنا لمشكلة الاشتباه وإشكاليات الفهم لخطاب ابن تيمية، سعينا إلى الوصول لقواعد منهجية تفرِّق بين مستويات هذا الخطاب، التاريخي منها المتعلق بوقائع محددة كالفتاوى، والتأسيسي منها الذي يمثل منهجية وقاعدة أصولية غير مرتبطة بزمان أو مكان محددين، وهو ما وجهنا إليه ابن تيمية نفسه في منهاج السنة النبوية حين طالبنا برد الجزئيات إلى أصولها الكلية.

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٣٣) Abdul Azim Islahi, *Economic Concepts of Ibn Taymiyyah* (London: Islamic Foundation, 2007), and Hamid Hosseini, «Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and their Impact: A Refutation of the Schumpeterian Great Gap,» in: Jeff E. Biddle, Jon B. Davis, and Warren J. Samuels, *A Companion to the History of Economic Thought* (Malden, MA: Wiley – Blackwell, 2006), p. 28.

وجاء الفصل الثاني الذي جعلنا عنوانه «النظرية السياسية الإسلامية من الماوردي إلى ابن تيمية» حول الفكر السياسي لشيخ الإسلام ابن تيمية، وأهميته في موضوعنا أننا نتناول جماعات ذات هدف سياسي ديني تعود إليه، وهي الجماعات الجهادية، فكان لا بد من استجلاء نظريته وفكره السياسي أولاً، وهو بحث مضن؛ حيث لم يخصص شيخ الإسلام ابن تيمية كتاباً في الأحكام السلطانية ولكن توزعت آراؤه بين كتاباته العقدية والفقهية والكلامية، وأتت في طور الدفاع عن مذهب أهل السنة والجماعة في وجه الفرق الأخرى. وقد قدمنا له بجهود التراث الفكري السياسي الإسلامي قبله حتى وصلنا إلى توضيح أهم معالم نظريته السياسية وموقفه من الإمامة وشروطها ومهامها وولاية التغلب والاستيلاء والعلاقة بين الشريعة والسياسة الشرعية، وقد لاحظنا فيها قربه من دولة الشريعة لا دولة الخلافة والإمام وفسَّرنا هذا خطابياً وتاريخياً.

وجاء الفصل الثالث بعنوان «ابن تيمية وتأسيسات السلفية الجهادية» للتعريف بالأسس الفكرية للسلفية الجهادية، وأهم مرجعياتها المعاصرة، وأجيالها المختلفة، وهو ما كان مهماً نظراً إلى غيبة الاهتمام بتأسيسات الخطاب السلفي الجهادي عموماً، أو موقع ابن تيمية فيه، الذي أبرزناه في النقولات عنه مضمونا وكنا نحصره إحصاء في كثير من هذه المؤلفات. ومهّدنا لكل ذلك بتمهيد طويل عن موقع ابن تيمية وتطور قراءته وحضوره في الحركات الإسلامية عموماً قبل السلفية الجهادية في مصر، حتى يتضح الفارق في تناولهما له، واعتماد مركزية الموقع الجديد لابن تيمية في السلفية الجهادية بالخصوص، حيث تناولنا في الجزء الثاني منه روايتين مختلفتين لنشأة التنظيمات الجهادية، ثم قرأنا تأثير ابن تيمية البواكير الأولى لأفكار تنظيمات الجهاد عند المهندس محمد عبد السلام فرج في الفريضة الغائبة ثم في أدبيات وتراث الجماعة الإسلامية المصرية في مرحلة تأسيسها، قبل مرحلة مراجعاتها.

وجاء الجزء الثالث بعنوان «تبلور السلفية الجهادية ومرجعياتها» تعريفاً بأهم رموزها الفكرية وأهم كتاباتهم، وأدبياتهم التأسيسية ثم بالمفاهيم المؤسسة لخطابهم، وهي مفاهيم أربعة على الترتيب:

١ ـ توحيد الحاكمية أو كفر الحكم بالقوانين الوضعية.

٢ ـ تقسيم الديار بين دار إسلام ودار كفر.

٣ ـ الجهاد ووجوب الخروج على الحاكم.

٤ ـ الولاء والبراء.

بعد قراءتنا لمرحلة التأسيس والأفكار المؤسِّسة التي استمرت عليها هذه الجماعات، جاءت مراجعات بعضها مرحلة جديدة ومغايرة.

من هنا جاء الفصل الرابع بعنوان: قراءة مغايرة: مراجعات السلفية الجهادية وابن تيمية» جعلنا أولهما بعنوان «مراجعات السلفية الجهادية في فهم ابن تيمية» تعريفاً بهذه المراجعات، وبسياقاتها المختلفة، وأهم ملامحها وأبرز موجاتها ومعاركها، بشكل عام. كما بحثنا عدداً من أهم إصداراتها، إلى جانب التحولات الفكرية والمضمونية التي استلهمتها في طورها الجديد، وصنّفنا كلاً منها حيث لم تكن على درجة واحدة من جذرية المراجعة ووضوحها، كما لم تكن على درجة واحدة في خطابها. لقد كانت بعض هذه المراجعات جزئية، بينما أتى بعضها الآخر مراجعة كلية تأسيسية تتجاوز المرحلة الماضية، وأتى بعضها اعتذارياً بينما أتى البعض الآخر سجالياً اتهامياً. والتزمنا في كل مراحلها ومراجعاتها بالكشف عن مراجعاتها في الفهم أو مواضع الاستناد إلى نسقها الجديد لشيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المراجعات، وكيفياتها، وحدودها في آن.

وجاء الجزء الثاني بعنوان: «مراجعات القاعدة والسلفية الجهادية: سيد إمام الشريف وتصحيح فهم ابن تيمية» قدمنا فيه قراءة نقدية وتحليلية لمراجعات السلفية الجهادية التي مثلها الدكتور فضل أو عبد القادر بن عبد العزيز أبرز منظِّري القاعدة والسلفية الجهادية وأمير جماعة الجهاد المصرية السابق، وأهم ما أتى فيها.

وجاء الفصل الخامس بعنوان «مراجعة ابن تيمية من فلسفة الجهاد إلى الفتاوى السياسية» حاولنا فيه إنتاج قراءة مستقلة عن خطاب السلفية الجهادية وتأويلاته لابن تيمية، وكاشفة له في آن، عبر الربط بين الفتاوى والنظر السياسي عند ابن تيمية.

وقد مهدنا له في الجزء الأول بمحاولة فهم مسألة الجهاد، وفهم مسألة السياسة وحدودها والعلاقة بين المصلحة والسياسة عند ابن تيمية وعند تلامذته، رابطين بينه وبين إطاره الحنبلي وتميزه التجديدي في آن.

وسعينا في الجزء الثاني لكشف بعض السياقات الغائبة في فتوى ماردين تحديداً، من خلال منهج تحليل المضمون الاجتماعي والتاريخي للفتاوى، عبر الكشف عن محل الفتوى مدينة ماردين وتاريخيتها وثقافتها ومكوناتها الاجتماعية والسياسية، وتحقيق مسألة جهاد ابن تيمية للتتر الذي لم يكن فيها، ولكن كان في معركة شقحب سنة ٧٠٣هـ، وأسباب هذا الخلط من روايات ابن كثير والذهبي عن جهاده، فظن البعض أنه كان في ماردين الذي لم يكن إلا فتوى نظرية له لم يترتب عليها أحكام عملية، فضلاً عن أنه لم يقل بالقتال فيها أو باعتبارها دار حرب، حسب نص الفتوى الصحيح، والذي رددناه لمنظومة ابن تيمية وجهاده الفكري والعملي في اتجاه خصم آخر هو الفرق والمذاهب التي رآها خارجة على أهل السنة والجماعة، وكانت دائماً في موالاة مع التتر الذين رغم إسلامهم لم يغيِّروا من أساليبهم مع المجتمعات المسلمة عند حربهم لها.

ثم جاءت خاتمة البحث والتي أوجزنا فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث وأسباب خطأ القراءة والتأويل لدى الجماعات الجهادية المعاصرة لخطاب وتراث شيخ الإسلام ابن تيمية، والمفارقات بين خطابه وخطاباتهم في القضايا المشتركة بينهما.

٤ ـ منهج الدراسة

تؤكد الدراسة ومنهجها أن خطاب ابن تيمية، لم يكن شوارد متناقضة سواء في نصه أو في ممارساته الخطابية، ولكنه كان نسقاً منضبطاً ومتسقاً وفق مقولات حاكمة له، وبخاصة أن مسألة المنهج تمثل واحدة من أعمق مسائل البحث الفلسفي المعاصر في العالم والدراسات العربية الحديثة[٣٤].

وقد تحدد منهجنا في هذه الدراسة للعلاقة بين خطاب ابن تيمية والخطاب السلفي الجهادي المعاصر، اعتمدنا في المنهج أربعة محددات، هي كما يأتي:

أ ـ محدد زمني وتاريخي

يتحدد المدى الزمني لهذه الدراسة بعصر شيخ الإسلام ابن تيمية وخطابه وتأويلاته عند الحركات الجهادية في مصر والوطن العربي حتى العام ٢٠١١ تحديداً، وإن تناولنا بعض نماذجه المستجدة بعدها، ولكن دون إغراق، في إطار ما نسميه متابعة الغلوّ لدى هذا الفكر وكل فكر شمولي انقلابي، فناقشنا عبوراً بعض أطروحات ما يعرف بتنظيمي القاعدة والدولة الإسلامية في العراق والشام (المعروف إعلامياً بتنظيم داعش)، ولم يقف تركيزنا فقط عند مجموعات الجهاد المصرية ومنظِّريها، كونها باكورة هذه التنظيمات، ولكن اتسعت اتساع هذه المرجعية وتمددها حيث يتسع الخطاب عن التنظيمات، وتم التلاقي في التأثير والتأثر باستمرار بين الجهاديات القطرية والجهاديات المعولمة.

ب ـ المنهج ومركزيته عند ابن تيمية

تهتم هذه الدراسة بكشف منهج ابن تيمية، وبخاصة إن المنهج كان قضية مركزية عنده ملحوظة في مجمل خطابه، وقد لاحظها هنري لاووست حيث قال: «كان المنهج قضية ابن تيمية الكبرى»[٣٥] وتصفحاً سريعاً لمؤلفات ابن تيمية وامتلائها بالإشارات المنهجية الضابطة، وهو ما ينفي عن خطابه التشتت وعدم الضبط أو التناقض.

---

(٣٤) إدغار موران، المنهج، ترجمة جمال شحيّد؛ مراجعة موريس أبو ناضر، ٤ ج، فلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢).

(٣٥) لاووست، نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ص ٩٨ ـ ٩٩.

ولا نقصد بالمنهج هنا ما وضعه ابن تيمية من قواعد في الكلام والفقه، ولكن نقصد به منهجيته هو في التعاطي مع الواقع والوقائع، فكراً وفقهاً، كيف تعاطى مع التاريخ ومع سياقات التغالب والتصارع التي عاشها، أفكاراً وشجاراً، كلامياً وسياسياً واجتماعياً، فقد كان عصره عصر أزمة، أبدع في التعاطي معه على هذه المستويات بمنهجية خاصة ميزته في إطاره الحنبلي الفقهي، أو في إطار أهل الحديث النقلي العقلي. وكما يلاحظ لاووست: «في كل مرة كان الإسلام يتعرض فيها للخطر، سواء في أمنه السياسي أو في دعوته أو مبادئه، كانت تنهض حركة حنبلية، يدافع من تمسك بالمذهب الحنبلي، بالسنة النبوية لتقاوم هذا الخطر، وأن نظريات ابن تيمية، يصعب فهمها الفهم الصحيح بعيداً من هذه الخلفية العقدية والفقهية في المذهب الحنبلي، التي تتحكم في هذا النشاط وهذه النظريات»[٣٦].

من هنا نلح كذلك على اتساق ووحدة هذا الخطاب المركزية ووجود جذور ثقة ثابتة، التي يتيح إدراكها إدراك نسقه واكتشاف اتساق خطابه وضبط فهمه، وتحديد الثابت ورد الفرعي والتاريخي إليه، لإزالة أي اشتباه عن قراءته، سواء في ذلك ما كتبه في المباحث العقلية والفلسفية، أو في مباحث الفقه واستنباط الأحكام، وفي مبحث المنهج.

ج - في تعريف منهج المقولات الحاكمة

نقصد بمنهج «المقولات الحاكمة» مجموع بُنى الخطاب التي تشكل تصوراته الرئيسة الفاعلة فيه، وهي كما يأتي:

- نسق المقومات ويشير إلى أسس الخطاب الفكرية ومنطلقاته.
- نسق العلاقات ويشير إلى تصوراته عن الآخرين والمخالفين، من الأديان والفرق والمذاهب أو السلطة الزمنية في عصره.
- نسق العوامل وهو ما يعبر عن المنهجيات والمرجعيات والأسس التي ينطلق منها ويعتمد عليها.

ولعل هذا المنهج يقترب مما قاله العلامة الشيخ محمد أبو زهرة، حين يذكر أن اختيارات ابن تيمية كانت تدور حول أقطاب ثلاثة:

أولها، القرب من الآثار، فهو حريص على ألّا يختار غرائب الفقه، بل يختار ما له اتصال أوثق بمصدره.

ثانيها، القرب من حاجات الناس، ومألوفهم، وتحقيق مصالحهم والعدالة فيهم، فإنه بعد استيثاقه من الاتصال بين الحكم والمصدر الشرعي من كتاب أو سنة يختار الأعدل، والذي يلائم العصر ويتفق مع الحاجات.

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

ثالثها، تحقيق المعاني الشرعية التي شرعت لها الأحكام، فهو على ذلك جد حريص في كل ما يختار ويفتي ويعلّق من آراء[٣٧].

كما يقترب مما ألح عليه د. مصطفى حلمي في تعليقاته على هنري لاووست حيث يقول عن تعليقاته وملاحظاته على أخطاء لاووست رغم ميزاته الكثيرة: «محاولة لوضع النسق الإسلامي في مسائل الألوهية والعالم والإنسان عند ابن تيمية، استقرأناها من اجتهادات إمامنا، فاتضح منها تناسقاً ووحدة، في اجتهادات الشيخ بخلاف ما ذهب إليه لاووست»[٣٨] ويقول: «وقع المستشرق الفرنسي في أكثر الأخطاء وضوحاً، في تقويمه لاجتهادات ابن تيمية، فنظر إليها مجزأة متباعدة، وربما كان ذلك نتيجة قراءات متفرقة لمؤلفات الشيخ، ومعالجات جزئية لآرائه، وإننا نرى خير وسيلة نصوِّب بها رأي المؤلف أن نضع اجتهادات إمامنا، في نسق متكامل، يظهر ترابطه وتناسقه في وحدة رائعة»[٣٩].

نستخدم هنا مفهوم النسق الفلسفي أو الفكري إشارة إلى الإطار الفكري الكامل، أو الموقف المتكامل الذي يفسر فيه وبه الفيلسوف أو المفكر الحالة الفكرية المدروسة، ويكشف عمّا يلح عليه من تساؤلات واهتمامات وقضايا وأهداف وأولويات ومرجعيات. ويمكن التعبير عن النسق في شكله العام بالوحدة البنيوية الناظمة والمنظمة؛ التي تنظم أفكار المفكر أو الفيلسوف أو المتكلم، كاشفة مقولاته وحججه وتفكيره المنظم والمتسق دون تناقض، خاصة إذا لم يعرف عن هذا المفكر أو الفيلسوف تحولات أو مراجعات جذرية أو واضحة.

ويقترب هذا المنهج من منهج تحليل التصورات الأيديولوجية[٤٠]، الذي سبق أن استخدمنا في أطروحتنا السابقة التي كان موضوعها حول التحولات الأيديولوجية والفكرية نحو التوجه الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين[٤١]، حيث يركز على المفاهيم وتحولاتها، وبخاصة تلك المفاهيم الرئيسة والمؤثرة كمفهوم الشريعة عند ابن تيمية، بما يتسع لكل الدين، ولمصالح

---

(٣٧) أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، ص ٣٤٠.

(٣٨) لاووست، المصدر نفسه، ص ١٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٤٠) حول هذا المنهج، انظر: ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، ط ٢ (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤)، وقد حدّده الكاتب والمفكر اللبناني أكثر، في: ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٩)، وهو قريب من نفس المنهج الذي استخدمه الدكتور عبد الوهاب المسيري في: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، والذي دعاه نماذج تفسيرية مركبة، ولكن لا يتطابق مع كليهما، وإن استفاد منهما.

(٤١) الأطروحة السابقة كانت بعنوان: «ظاهرة التحولات الفكرية في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين» ونوقشت في كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، قسم الفلسفة عام ٢٠٠٨ بإشراف المرحوم الأستاذ الدكتور عبد اللطيف محمد العبد ومناقشة الأستاذين الدكتور السيد رزق حجر، والأستاذ الدكتور الصاوي محمد الصاوي، وقد طُبِعَت في: هاني نسيرة، الحنين إلى السماء: ظاهرة التحولات الفكرية في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠).

الدنيا والآخرة معاً، وهذا الاستحضار لم يفرط عقلاً أو ينحرف نقلاً، بل جعل وسطيته في تناول المسائل الشرعية هي الجامع اللازم في مسار خطابه وتدرُّجه أحياناً، ويقول في ذلك: «اسم الشريعة والشرع ينتظم كل ما شرّعه الله من العقائد والأعمال، واسم السنة والشرعة قد يكون في العقائد والأقوال، وقد يكون في المقاصد والأفعال، فـ الأولى في طريقة العلم والكلام، والثانية في طريقة الحال والسماع، وقد تكون في طريقة العبادات الظاهرة، والسياسات السلطانية، فالمتكلمة جعلوا بإزاء الشرعيات العقليات أو الكلاميات، والمتصوفة جعلوا بإزائها الذوقيات والحقائق، والمتفلسفة جعلوا بإزاء الشريعة الفلسفة، والملوك جعلوا بإزاء الشريعة السياسة، وأما الفقهاء والعامة فيخرجون عما هو عندهم من الشريعة إلى بعض هذه الأمور، أو يجعلون بإزائها العادة والمذهب والرأي»[42]. ثم يضيف ابن تيمية محققاً لهذا المفهوم قائلاً: والتحقيق أن الشريعة التي بعث الله بها النبي محمداً (ﷺ) جامعة لمصالح الدنيا والآخرة، وهذه الأشياء ما خالف الشريعة منها فهو باطل، وما وافقها منها فهو حق، ولكن قد يغير أيضاً لفظ الشريعة عند أكثر الناس، فالملوك والعامة عندهم أن الشرع والشريعة اسم لحكم الحاكم، ومعلوم أن القضاء فرع من فروع الشريعة، وإلا فالشريعة جامعة لكل ولاية عمل فيه صلاح الدين والدنيا»[43]. ثم يستخلص شيخ الإسلام عمومية هذا المفهوم وشموله لمصالح الدنيا والدين معاً: «وبما ذكرته في مسمّى الشريعة والحكم الشرعي والعلم الشرعي يتبين أن ليس للإنسان أن يخرج عن الشريعة في شيء من أموره، بل كل ما يصلح له فهو في الشرع من أصوله وفروعه وأحواله وأعماله وسياسته ومعاملته وغير ذلك»[44].

ونلاحظ أنه بينما يبقى خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية نسقاً واحداً لغياب المراجعات والتحولات عنه، يبدو خطاب السلفية الجهادية ـ في جزئه العريض ـ نسقين، نسق التأسيسات والمراجعات كما سنوضح.

وفي كلتا الحالتين، خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية أو خطاب السلفية الجهادية، استدعى الباحث المنهج الاستقرائي بمقارباته التاريخية والمفهومية، وتطورات تاريخ الأفكار، عبر الحفر في طبقات المصادر وسياقاتها، وتحديد النظام المعرفي للنصوص، التأسيسية والفرعية ومراجعاتها.

د ـ التحليل التاريخي المقارن

تلح هذه الدراسة على المنهج التاريخي، حيث اختلفت التحديات التاريخية التي واجهت ابن تيمية عن تلك التي واجهت تيارات السلفية الجهادية المعاصرة، فبينما كانت الثانية تنظيمات دولة، ودعوة للدولة والإمامة، لم يكن الأمر كذلك عند ابن تيمية، حيث: «لم يكن هدفه ـ أي

---

(٤٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق محمد بن قاسم النجدي، ٣٠ ج (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٩٠٥)، ج ١٩، ص ٣٠٦ ـ ٣١٠.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه.

ابن تيمية ـ نظرية الدولة، ولكنه كان يعني بإبراز الأصول الإسلامية، في كافة ما أثير حوله من آراء سياسية واجتماعية وفلسفية وأخلاقية... إلخ»[45].

يقوم هذا التحليل التاريخي للفتاوى والخطاب في الجانبين على مبدأين مهمين:

أولاً، أن ما حصل تاريخياً يجب أن يفسر انطلاقاً من اللحظة التي وصل إليها التاريخ، مساراً وغاية ونهاية.

ثانياً، التأريخ لأي شيء يعطي تفسيراً كافياً له[46].

وقد أفادتنا العودة إلى هذه التاريخية المتكاملة مع نص ابن تيمية في قراءة العديد من المسائل، وفي مقدمتها المسألة (الفتوى) الماردينية المعروفة، في الكشف عن كل ما يتعلق بالتتر في خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية وسيرته، وهو ما ساعد على تفكيك فهم الجهاديين الخاطئ لها، وبخاصة أن المشكلة لم تكن في تصحيف النص الأصلي لها، منذ طبعة الشيخ محمد فرج الله الكردي له سنة ١٩٠٧ ميلادية، ولكن أيضاً في روايات تاريخية ساعدت على هذا الفهم، خاصة عند ابن كثير تلميذ ابن تيمية الذي أرَّخ لجهاده ضد التتر.

وكجزء من هذه التاريخية تلح الدراسة على ضرورة قراءة ابن تيمية، في إطار تاريخي للحنبلية، منذ تبلورها مع الإمام أحمد بن حنبل (توفي سنة ٢٤١هـ) وتبلور منهج أهل الحديث في الاعتقاد معه وقبله، سواء في بعده الكلامي الأشعري والماتريدي، أو في اتجاهه السلفي الذي التزمه أهل الأثر والكلام، ومزج عقلانيته بنقليته ابن تيمية وتلامذته فيما بعد.

لقد تميزت الحنبلية بالمجابهة والمواجهة لكل ما تراه خارجاً عن صحيح الدين وصفاته، أصولاً أو فروعاً، ويمثل ابتداعاً أو خروجاً عن منهج السلف الأول.كما تميزت بالورع في الشأن الاجتماعي والسياسي عن الخروج أو الفتنة أو التقرب من السلطة، وباعتمادها الدقيق لمفهوم المقاصد والمصالح وتمكينه بشكل أكبر، الذي تمثل بجهود أمثال ابن قدامة (توفي سنة ٦٢٠هـ) وابن تيمية وتلميذه ابن القيم ونجم الدين الطوفي (توفي ٧١٦هـ)، وينسب إليهم القول بالمصالح المرسلة؛ فهم في هذا المضمار أكثر صلابة من المالكية[47]؛ والذي تقرأه في إطار تطور الفكر والتراث السياسي الإسلامي قبله وأدبيات وكتابات الأحكام السلطانية ومرايا الأمراء، والعلاقة بين الواقعية والنصية عنده، أو الشريعة ومقاصدها.

وقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمية مشكلة التطرف، إفراطاً وتفريطاً؛ فمفهوم الشريعة جملة غلط فيها صنفان: «صنف سوَّغوا لنفوسهم الخروج عن شريعة الله ورسوله، لظنهم قصور الشريعة عن

---

(٤٥) لاووست، نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ص ٢٣.

(٤٦) في ذلك، انظر: وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ: اتجاهات ـ مدارس ـ مناهج (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، الفصل التاسع، ص ١٦٣ و١٧٩.

(٤٧) في ذلك، انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (القاهرة: المؤلف، ٢٠٠٤).

تمام مصالحهم جهلاً وهوى، أو هوى محضاً؛ وصنف قصروا في معرفة قدر الشريعة فضيّقوها حتى توهموا هم والناس أنه لا يمكن العمل بها، وأصل ذلك الجهل بمسمى الشريعة ومعرفة قدرها وسعتها»[48]. وهذا الفهم الوسطي المتسع هو ما استوعبه تلميذه ابن قيم الجوزية حيث يقول: «ما أحسن ما قال شيخ الإسلام – يعني ابن تيمية – في تعظيم الأمر والنهي: «هو أن لا يعارضا بترخص جافٍ، ولا يعرضا لتشدُّدٍ غالٍ، ولا يحملا على علةٍ توهن الانقياد»[49]. وقد رصد أحد الباحثين (يوسف أحمد محمد البدوي) تطبيقات عديدة للمقاصد وفقهها عند شيخ الإسلام ابن تيمية وفهمه الوسطي لها، دون تفريط بعض أهل الرأي والقياس، مثل إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) الذي انتقده شيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته في ذلك، أو إفراط بعض أهل الأثر[50].

وهنا يحضر مفهوم المقاصد التي يظن بعض أتباع السلفية الجهادية المعاصرين إنكار شيخ الإسلام ابن تيمية له، رغم وسطيته المعلنة خطاباً وممارسة ومجملة في سيرته، وهو القائل: «لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد رأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقلَّ أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلالتها على الأحكام»[51] وهو مبحث أصيل في الفقه الحنبلي ربما بدرجة أكبر منه في غيره من المذهب المالكي، ويمثل رابطاً منهجياً حاكماً في مختلف فتاوى ابن تيمية وخطابه ومواقفه.

---

(٤٨) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٩، ص ٣١٠.

(٤٩) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الوابل الصيب من الكلم الطيب، ط ٢ (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٧٩)، ص ١٠.

(٥٠) في ذلك، انظر: يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، [د. ت.])، والكتاب في أصله أطروحة دكتوراه للباحث من كلية الشريعة بالجامعة الأردنية سنة ١٩٩٩.

(٥١) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ١٢٩.

الفصل الأول

ابن تيمية: محطات السيرة وإشكالات الخطاب

تمهيد: جهاد ابن تيمية بين سقوط الخلافة والصراع المذهبي

يشير ابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٠هـ مع بزوغ خطر التتر، وقبيل سقوط خلافة بغداد، ـ وكان شقيقه ضياء الدين بن الأثير، وزيراً لدى الأفضل ابن صلاح الدين الأيوبي ـ إلى هذا الخطر بقوله: «لقد بلي الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتلِ بها أحد من الأمم: منها هؤلاء التتر: فمنهم من أقبلوا من الشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها»[1]. ومما يرويه ابن كثير سنة ٦١٤ هـ: خروج الفرنج من الغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر وامتلاكهم ثغرها ـ أي دمياط ـ، وأشرفت ديار مصر وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم، ومنها: «أن السيف بينهم مسلول، والفتنة قائمة»[2].

يستطيع الواصف للحالة السياسية لعصر ابن تيمية، أن يختصر هذا العصر بأنه كان عصر توتر ومراوحة بين السقوط والمقاومة، خارجياً وداخلياً، عصر أزمة هوية داخلياً وخارجياً. ومن هنا كانت الإصلاحية العميقة في خطاب ابن تيمية ورسائله، تحديد معالم هذا العصر بخمسة معالم رئيسة:

أ ـ غزو خارجي متقدم ومتمدد من التتر ومتراجع من الصليبيين.

ب ـ الفتن الداخلية على الحكم والأنظمة في العالم الإسلامي.

---

(١) انظر: أبو الحسن عز الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق ومراجعة محمد يوسف الدقاق، ط ٤، ١٠ ج (بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠٢)، ج ١٠، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٧.

(٢) انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦)، ج ١٣، ص ٢٦٧.

ج ـ التعصب المذهبي وغلق باب الاجتهاد وهيمنة التقليد الفقهي على المذاهب.

د ـ الصراع الطائفي والصحوات الطائفية المتعارضة، التي تتصارع حكماً ودعوة وتبشيراً مضاداً.

هـ ـ صحوة نقدية باطنية وتأويلية أصابت فكرة الصحة والصواب العقيدي والشرعي بالشعور بالخطر عند ممثليها، تمثلت بصحوة صوفية في العالم السني، وصحوة ودولة أو صولة باطنية في المجال غير السني.

كان ابن تيمية يعيش وسط هذه التحديات التي ورث بعضها مما كان موجوداً قبله كسقوط الخلافة وانهيار دولة الأيوبيين والخوارزمية وصعود دولة المماليك ثم أزماتها التي شاهد بعضها بناظريه. ولكن التحدي الأكبر الذي واجه الفقيه الحنبلي المجتهد هو انحسار وحصار المذهب السني والحنبلي أيضاً، حيث كانت صحوات الفرق والفلسفة والنزعات الباطنية مع صحوة شيعية سياسية تحالفت مع حكم التتر، بعد تحول بعض حكام المغول إلى الإسلام الشيعي خاصة، وانتشار الاتجاهات والدعوات الباطنية والتأويلية، التي حاصرت واخترقت مذهب أهل السنّة والجماعة وهدد حضورها ووجودها.

وهنا تأتي أهمية الدولة المملوكية في سياق فهم ابن تيمية، إذ لم تكن ثمة قوة صاعدة للمسلمين السنّة قبل ولادة ابن تيمية، سوى قوة الأتراك السلاجقة والخوارزمية، بعد صدامها مع التتر وغزوها لهم عام ٦١٦هـ، ومات خوارزم شاه وحيداً في جزيرة نائية سنة ٦١٧هـ تتبع مملكة ميافارقين بالقرب من ماردين وفي منطقة حرّان، ووقعت فيها الكثير من الفظائع بالمسلمين، كما يروي ابن كثير، وفي العام نفسه استحوذت الفرنج على دمياط وسعت لاسترداد بيت المقدس[٣]، ثم توسع المغول حتى أسقطوا دولة الخلافة سنة ٦٥٦هـ، ولم تردهم سوى دولة المماليك الوليدة حينئذ. وكانت الدولة العثمانية التي نشأت سنة ٧٠٠هـ في طور نشأتها ولم تتضح معالم قوتها بعد.

من هنا كان رهان ابن تيمية على ما يبدو هو الحفاظ على الدولة المملوكية الصاعدة التي حمت البيضة وردت الهجوم التتري عن بقية العالم الإسلامي، بعد أن أسقطت خلافة العباسيين الرمزية في بغداد، كما قضت على بقايا الصليبيين وجيوبهم في الشام.

قاد سلاطين المماليك الحرب والمواجهة ضد التتر، الذين كانوا يعودون رغم الهزائم التي وقعت بهم في عين جالوت وحمص وغيرهما، للغارة على مصر والشام. وقد تكرر غزوهم لبلاد الشام خاصة بين عامي ٦٥٨ و٧٠٢هـ، وهي الفترة التي ذاعت فيها شهرة ابن تيمية، وقد شارك فيها بالتفاوض والحوار، في موقعة شقحب في ٢ رمضان سنة ٧٠٢هـ مع سلطان التتر قازان وكبار أمرائهم.

---

(٣) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٨٢ ـ ٨٣.

١ ـ تمكن شرعية إمارة التغلب والاستيلاء

رغم أن دولة المماليك، لم تكن دولة خلافة ولا إمامة، بل شكك البعض من معاصريها في شرعيتها الدينية، لكون حكامها المستولين والمتغلبين، يفتقدون شرط الحرية والنسب المشروطين لصحة الولاية العامة والإمامة، لكن تم تجاوز هذا الشرط عند معاصريهم من فقهاء عصرهم، لما استشعروه من حماية المماليك لبيضة الإسلام ودفاعهم عنه منذ تأسيسها حتى تاريخ ابن تيمية، وقد سبقتها نماذج لشرعنة التغلب وحكمه منذ عصر البويهيين والسلاجقة مهدت لهذا القبول، وكان قبول ابن تيمية بولاية التغلب والاستيلاء واشتراطه الشوكة والقدرة للحكم والولاية أول شروطه.

تأسست شرعية الدولة المملوكية على رد العدوان الخارجي الصليبي والتتري، وهو ما بدأ منذ عهد مؤسسها الأول الملك المظفر قطز، الذي هزم التتر في وقعة عين جالوت سنة ٦٥٨هـ، بعد أن أسقطوا دار الخلافة في بغداد قبل ذلك بعامين فقط، سنة ٦٥٦هـ، ولم تدم حكومته غير عام، وقد وصفه ابن كثير بالصلاح قائلاً: «وكان رجلاً صالحاً كثير الصلاة في جماعة، ولا يتعاطى السكر، ولا شيئاً مما يتعاطاه الملوك»[٤].

تصاعد تصور مختلف للسلطة وشرعيتها منذ بدايتها، وما عرف به أوائلها كالسلطان قطز ومع خلفه الملك الظاهر بيبرس، الذي استمرت مدة ملكه ثماني عشرة سنة من سنة ٦٥٨هـ حتى وفاته سنة ٦٧٦هـ، وكان عمر ابن تيمية حينها خمس عشرة سنة، يقول ابن كثير: «وَلَهُ مِنَ الْآثَارِ الْحَسَنَةِ وَالْأَمَاكِنِ مَا لَمْ يُبْنَ فِي زَمَنِ الْخُلَفَاءِ وَمُلُوكِ بَنِي أَيُّوبَ، مَعَ اشتغاله في الجهاد فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاسْتَخْدَمَ مِنَ الْجُيُوشِ شَيْئاً كثيراً، وورد إليه نحواً مِنْ ثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَغُولِ فَأَقْطَعَهُمْ وَأَمَّرَ كَثِيراً مِنْهُمْ، وَكَانَ مُقْتَصِداً فِي مَلْبَسِهِ وَمَطْعَمِهِ وَكَذَلِكَ جَيْشُهُ، وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ الدَّوْلَةَ الْعَبَّاسِيَّةَ بَعْدَ دُثُورِهَا، وَبَقِيَ النَّاسُ بِلَا خَلِيفَةٍ نَحواً مِنْ ثَلَاثِ سِنِينَ، وَهُوَ الَّذِي أَقَامَ مِنْ كُلِّ مَذْهَبٍ قَاضِياً مُسْتَقِلّاً قَاضِيَ قُضَاةٍ متيقظاً شهماً شجاعاً لا يفتر عن الأعداء ليلاً ولا نهاراً، بل هو مناجز لأعداء الإسلام وأهله، ولمّ شعثه وجمع شمله، وبالجملة أقام دين الله في هذا الوقت المتأخر عوناً ونصراً للإسلام وأهله وشجا في حلوق المارقين من الفرنج والتتر والمشركين وأبطل الخمور ونفى الفساق من البلاد، وكان لا يرى شيئاً من الفساد والمفاسد إلا سعى في إزالته بجهده وطاقته»[٥] ومما يحكيه ابن كثير عن لقبه بالظاهر «كان أولاً لَقَّبَ نَفْسَهُ بِالْمَلِكِ الْقَاهِرِ، فَقَالَ لَهُ الْوَزِيرُ: إن هذا اللقب لا يفلح من يلقب به. تلقب به القاهر بن المعتمد فلم تطل أيامه حتى خلع وسملت عيناه، وَلُقِّبَ بِهِ الْقَاهِرُ صَاحِبُ الْمَوْصِلِ فَسُمَّ فَمَاتَ، فعدل عنه حينئذ إِلَى الْمَلِكِ الظَّاهِرِ»[٦].

---

(٤) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣ و٢٧٤.
(٥) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٦.
(٦) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٢٣.

ولكن ظل التغلب والاستيلاء قانون الحكم المملوكي حتى نهايته، فكما خلع الظاهر بيبرس قطز، خلع المماليك ولده بركة خان وسائر أبنائه، وهو ما حمل توتراً استمر في بنية الحكم المملوكي. وقد تولى بعد الظاهر الملك المنصور بن قلاوون من سنة ٦٧٨هـ حتى وفاته سنة ٦٨٩هـ، وكانت مدة ملكه مزدهرة عدلاً وحكمة وقد هزم التتر هزيمة منكرة في معركة حمص سنة ٦٨٠هـ[٧]، وتولى بعده الملك الأشرف صلاح خليل بن المنصور قلاوون واستمر حتى قتل سنة ٦٩٣هـ، ليتولى بعده أخوه الملك الناصر محمد بن قلاوون الذي سلبت منه السلطة مرتين في عام ٦٩٤هـ، وأصبح أمر السلطة غير مستقر، حيث تولى السلطة عدة أمراء ثم عادت إليه سنة ٦٩٨ ثم خُلع ثانية. عادت السلطة إليه في سنة ٧٠٩هـ، واستمر حكمه لمدة اثنتين وثلاثين سنة حتى وفاته سنة ٧٤٨ هـ[٨].

في هذا العصر، ومنذ العصر العباسي الثاني، يبدو أنه لم يكن هناك طريق أخرى لتولي السلطة في العالم الإسلامي، غير إمارة التغلب والاستيلاء، وهو ما زاد من توتره غياب تنظيم سياسي لعملية تداول السلطة وانحباسها في الشوكة وموافقة أهلها وأطرافها فقط، وهو ما أبقى مخايل الانهيار والضعف في أي لحظة، فقد تشتت دولة الأيوبيين سريعاً بين الأسرة الواحدة، وتنازعها أبناء صلاح الدين وشقيقه العادل وأبناء أشقائه، ثم تنازعها أحفادهم. وكان هذا واضحاً في حياة ابن تيمية في حالة الناصر بن قلاوون الذي جلس على تخت السلطة ثلاث مرات كما أسلفنا، والذي كان يقدره ويقربه، ولكن خضع لضغوط خصوم ابن تيمية في النهاية.

ومع هذا التوتر السياسي الداخلي، كان ثمة توتر حضاري ومذهبي، يتحدى ويتصاعد أمام طائفة السنّة الغالبة وشرعيتها وشعبيتها، في مصر والشام والعراق، حيث كانت في طور استهداف عنيف من التحالف التتري - الصليبي الذي سعى إليه باستمرار قازان وشقيقه خدابنده رغم إسلامهما، إلا أنه كان قوة مضافة للطائفة الإمامية لا لعموم المسلمين أو للسنّة تحديداً.

تجمدت وتشرذمت بالأمة الإسلامية حينئذ أفكارها ومذاهبها، بين ظاهر وباطن، وسنّة وبدعة، وبين فرق ناجية وهالكة، وأصابتها جبرية سياسية، ليس أدل عليها مما كان يروى من الاستسلام الغريب والمثير للتتر، من قبل بعض المدن المسلمة وفي مقدمتها بغداد حاضرة الخلافة، وجمود عقلي وفكري تحول فيها الصراع المذهبي إلى صراع سياسي وحكمي، بعد أن كان كلامياً، منذ أن حرّم الخليفة القادر بالله الكلام، ووضع قانون إيمان لخلافته وأمته، في القرن الرابع الهجري. فمما يرويه ابن كثير في أحداث العام ٧١٧هـ أنه شهد «وَفِي هذه السنة خرجت النصيرية عن الطاعة وكان من بينهم رجل سَمَّوْهُ مُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ الْمَهْدِيَّ الْقَائِمَ بِأَمْرِ الله، وتارة يدعى عَلِيَّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّاً كَبِيراً. وَتَارَةً يَدَّعِي أَنَّهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ صَاحِبُ البلاد، وخرج يكفر الْمُسْلِمِينَ، وَأَنَّ النُّصَيْرِيَّةَ عَلَى الْحَقِّ، وَاحْتَوَى هَذَا الرَّجُلُ عَلَى عُقُولِ

---

(٧) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٩٥.
(٨) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٥١.

كَثِيرٍ مِنْ كِبَارِ النُّصَيْرِيَّةِ الضُّلَّالِ، وَعَيَّنَ لِكُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ تَقْدِمَةَ أَلْفٍ، وبلاداً كثيرة ونيابات، وَحَمَلُوا عَلَى مَدِينَةِ جَبَلَةَ فَدَخَلُوهَا وَقَتَلُوا خَلْقاً مِنْ أَهْلِهَا» وهو مما أكده ابن تيمية وتلامذته في عصرهم[٩].

وفي عصر ابن تيمية أيضاً تصاعد دور الممالك الأوروبية، وتراجع دور الإمبراطورية الرومانية ـ البيزنطية، كما زالت دولة الموحدين القوية في المغرب والأندلس سنة ٦٦٨هـ، واشرأبّت بقايا الأندلس تتنفس أنفاسها الأخيرة في غرناطة والبقايا القليلة معها حينئذ، من ممالك الطوائف في الأندلس. وبدلاً من مواجهة المد الأوروبي الزاحف نحوهم، مالأوا أعداءهم في مواجهة إخوانهم من أجل بقاء ملكهم وسلطتهم. وكذلك مالأ بعض الأيوبيين التتر والصليبيين في مواجهة أشقائهم من بني أيوب أو سلاطين المماليك، كما مالأ بنو الأحمر الغربيين في مواجهة كل من الحفصيين في تونس (المغرب الأدنى) والمرينين في المغرب الأدنى (المغرب اليوم) الذين كانوا يحاولون أن يدافعوا عن هذه البقعة الباقية تحت أيدي المسلمين في أوروبا، ولكن بني الأحمر كانوا يصلون أيديهم بأيدي أعدائهم «ظناً منهم أن هذا يمكن أن يبقي على عرشهم المتزعزع في قصر الحمراء»[١٠].

وفي هذه التحديات السياسية والفكرية والعقدية كان جهاد ابن تيمية أوسع من القتال ـ كما يريد الجهاديون المعاصرون ـ وتعددت نماذجه وأنواعه، وكان جهاد العالم متنوعاً ومتسعاً لما فهمه هو من الجهاد واتساعه.

٢ ـ أصناف ثلاثة لجهاد ابن تيمية في عصره

جاهد ابن تيمية في ساحات القتال مرات عديدة، ولكن لم يكن مقاتلاً إلا مع ما اعتبره خيانة من الشيعة النصيرية في جبل كسروان، وما خلا ذلك كان دعوة إلى الجهاد لرد التتر، أو الذب عن بلاد المسلمين، أو جهاداً لأهل البدع، لذا نرى تقسيم جهاد ابن تيمية لثلاثة أنواع بشكل رئيس:

أحدها، ضد الشيعة النصيرية في جبل كسروان مرتين (شوال سنة ٦٩٩ ـ ٧٠٠هـ): رغم أن هذه المعركة تبدو مذهبية في نظرتها الأولى، إلا أنها حقيقة كانت ضد ما رآه خيانة سياسية بالمعنى الحديث، فقد انضم الشيعة النصيرية إلى التتر ضد المسلمين في سيرهم إلى دمشق، عام ٦٩٩هـ، ولكن في الحروب تستدعى كل الأسلحة، ولكن ما يبدو أن هذا هو السبب الأول إن لم يكن الوحيد.

فبعد صد الهجوم على دمشق وجلاء التتر عن حصارها، خرج ابن تيمية ومعه خلق كثير من المتطوعة والحوارنة، مع نائب السلطنة جمال الدين آقوش الأفرم في جيش دمشق إلى جبال الجرد

---

(٩) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(١٠) عمر فروخ، ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع (بيروت: دار لبنان للتوزيع والنشر، ١٩٩١)، ص ٢٧.

وكسروان، لقتال أهلها. يقول ابن كثير: «بسبب فساد نيَّتهم[11] وعقائدهم وكفرهم وضلالهم، وما كانوا عاملوا به العساكر لما كسرهم التتر، وهربوا حين اجتازوا ببلادهم، فقد وثبوا عليهم ونهبوهم وأخذوا أسلحتهم وخيولهم وقتلوا كثيراً منهم» ولكن لما وصلوا إلى بلادهم جاءهم رؤساؤهم إلى الشيخ تقي الدين فاستتابهم وبيّن للكثير منهم الصواب، وحصل بذلك خير كثير، وانتصار كبير على أولئك المفسدين، والتزموا برد ما كانوا أخذوه من أموال الجيش، وقرر عليهم أموالاً كثيرة يحملونها إلى بيت المال، وأقطعت أراضيهم وضياعهم ولم يكونوا قبل ذلك يدخلون في طاعة الجند، ولا يلتزمون أحكام الملّة، ولا يدينون دين الحق، ولا يحرِّمون ما حرَّم الله ورسوله»[12].

كما خرج إليهم ابن تيمية مرة أخرى عام ٧٠٥هـ مع نائب السلطنة في الشام، وردها ودفعهم وألزمهم بما رآه لصالح الأمة والدولة حينئذ.

الثاني، جهاد دعوى ضد التتر في شقحب وغيرها: سار التتر سنة ٦٩٩هـ لدمشق، واجتمع أعيان البلد ومعهم الشيخ تقي الدين ابن تيمية، من أجل ذلك، واتفقوا على المسير إلى قازان لتلقيه وأخذ الأمان منه لأهل دمشق، وقد حاولوا مرة أولى وفشلوا، بعد أن حجبهم عنه وزيره ابن رشيد الدين فضل الله الهمذاني (قتل سنة ١٣١٨ ميلادية ـ ٧١٨هـ)[13] صاحب جامع التواريخ الشهير[14]، وهو من المنتمين إلى الشيعة الإمامية، ثم كانت المرة الثانية التي قابلهم فيها، حسب ابن كثير، «توجهوا يوم الاثنين ثالث ربيع الآخر، فاجتمعوا به عند النبك وكلّمه الشيخ كلاماً قوياً شديداً فيه مصلحة عظيمة عاد نفعها على المسلمين ولله الحمد»[15] وقد سعى ابن تيمية في فك أسر من كان مع قبجق من أسارى المسلمين بعد أن اجتمع به عقب عودته[16].

كذلك، ما كان عام ٧٠٠هـ حيث وردت الأخبار في مستهل صفر منه بقصد التتر بلاد الشام، وأنهم عازمون على دخول مصر، وهو ما أزعج الناس وطاشت به عقولهم وألبابهم، فشرعوا في الهرب إلى بلاد مصر والكرك والشوبك والحصون المنيعة، نجد ابن تيمية يجلس بمجلسه في الجامع محرِّضاً الناس على القتال والجهاد، يسوق الآيات والأحاديث الواردة في ذلك، ناهياً عن الإسراع في الفرار وهو يرغِّب الناس في «إنفاق الأموال في الذب عن المسلمين وبلادهم وأموالهم وأن ما ينفق في أجرة الهرب، إذا أنفق في سبيل الله كان خيراً، وأوجب جهاد التتر حتماً في هذه

---

(١١) التشديد من عندنا، ويلاحَظ هنا كلمة فساد نيتهم في مسألة النصرة للتتر على المسلمين رغم تعهدهم بغير ذلك، ثم قبول الصلح منهم وعدم قتلهم على الطائفة كما تفعل الجماعات الجهادية الآن.

(١٢) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٢ ـ ١٣.

(١٣) يمكن مراجعة ترجمة ابن رشيد الدين الهمداني في: محسن عبد الكريم الأمين، أعيان الشيعة، حقّقه وأخرجه حسن الأمين، ٥٦ ج (دمشق: مطبعة ابن زيدون، ١٣٥٤ ـ ١٣٨٢هـ/ ١٩٣٦ ـ ١٩٦٣م)، ج ٨، ص ٤١٩.

(١٤) رشيد الدين الطبيب، جامع التواريخ، نقله إلى العربية فؤاد عبد المعطي الصياد (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣).

(١٥) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٤، ص ٨، «أحداث سنة ٦٩٩ هجرية».

(١٦) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١١.

الكرة، وتابع المجالس في ذلك، ونودي في البلاد: لا يسافر أحد إلا بمرسوم وورقة، فتوقف الناس عن السير، وسكن جأشهم»[17].

وسافر ابن تيمية إلى مصر في هذا العام ٧٠٠هـ، مستنفراً حاكمها ومشتداً في نصيحته للسلطان والمماليك فيها، ومما قاله لهم: «إن كنتم أعرضتم عن الشام وحمايته، أقمنا له سلطاناً يحوطه ويحميه ويستغله في زمن الأمن» ولم يزل بحكام مصر حتى جردت الجيوش للشام، ومما قاله لهم كذلك: «لو قدر أنكم لستم حكام الشام ولا ملوكه واستنصركم أهله وجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكامه وسلاطينه، وهم رعاياكم وأنتم مسؤولون عنهم». ومكث في القلعة - بمصر - ثمانية أيام يحثهم على الجهاد والخروج إلى العدو، وقد اجتمع بالسلطان والوزير وأعيان الدولة فأجابوه إلى الخروج[18].

وهو ما تكرر في معركة شقحب سنة ٧٠٢هـ حيث ناصح ابن تيمية قازان وأمراءه التتر الكبار، واستنفر مسلمي دمشق وأمراء المماليك ضدهم عندما توقع قدومهم، قدم السلطان الناصر بن قلاوون والجند من مصر بعد تأخرهم، وتم رد غزوهم، وقد رفع الحرج لدى مسلمي الشام من حربهم بعد أن أوضح لهم مخالفتهم لشريعة الله وخروجهم عليها، فكان جهاده مجابهة للتتر باللسان مناصحة ووعظاً، ورداً للعدوان واستنفاراً للمسلمين ضدهم بعد إصرارهم على الحرب.

الثالث، جهاد أهل البدع والمنكرات: وهذا الصنف هو الغالب عليه، ويشمل خطابه وسيرة حياته، وما ثار عليه من المحن والبلاء من خصومه المذهبيين والفقهيين الكثير حبساً وامتحاناً، مما لم يكن أي منه في جهاد التتر أو غيره.

ولم يكن ذلك الجهاد إلّا في إطار من شرعية الدولة ومشروعيتها وموافقة الناصر بن قلاوون وأمرائه. ويذكر ابن كثير أنه بعد أن عادت الخطبة لصاحب مصر الناصر بن قلاوون، «دار الشيخ تقي الدين بن تيمية (ﷺ) على الخمّارات والحانات، ومعه أصحابه، فكسروا آنية الخمور، وشققوا الظروف وأراقوا الخمور، وعزروا جماعة من أهل الحانات المتخذة لهذه الفواحش، ففرح الناس بذلك»[19]، كما فعله أثناء حكم سيف الدين قبجق للشام قبل أخذ قازان لها، ووثقه الشيخ إبراهيم بن أحمد الغياني في رسالة بعنوان «فصل فيما قام به ابن تيمية وتفرد به في تكسير الأحجار»[20]، وهو

---

(١٧) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٥ _ ١٦.
(١٨) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٥ _ ٢٤.
(١٩) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٦ _ ١٢.
(٢٠) انظر: قصي محب الدين الخطيب، ناحية من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، ٦٦١ _ ٧٢٨ (القاهرة: المؤلف، ١٣٦٨هـ/[١٩٤٩م])، كما نُشِرَت مخطوطتها في: محمد عزيز شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، جمعه ووضع فهارسه علي بن محمد العمران؛ تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٠هـ/[١٩٩٩م])، ص ٧٨ _ ٩٦.

ما يؤكد التزام ابن تيمية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخل شرعية الدولة المملوكية، وليس انفراداً أو شذوذاً أو خروجاً عليها.

في عام ٧٠٤هـ، أثناء فترة الحكم الثانية للناصر بن قلاوون التي بدأت عام ٦٩٨هـ حتى ٧٠٨هـ، وبعد أن شارك معه في شقحب ورأى وسمع بمواقفه فيها سنة ٧٠٣هـ، استتاب ابن تيمية بعض أهل البدع مثل إبراهيم القطان والشيخ محمد الخباز البلاسي، وذهب إلى مسجد وقطع صخرة كانت بنهر قلوط تزار وينذر لها، فقطعها وأراح الناس منها ومن الشرك بها، فأزاح عن المسلمين شبهة كان شرُّها عظيماً»، يقول ابن كثير «وبهذا وأمثاله حسدوه وأبرزوا له العداوة، وكذلك بكلامه في ابن عربي وأتباعه فحسد على ذلك وعودي، ومع هذا لم تأخذه في الله لومة لائم، ولا بالى، ولم يصلوا إليه بمكروه، وأكثر ما نالوا منه الحبس، مع أنه لم ينقطع في بحث لا بمصر ولا بالشام، ولم يتوجه لهم عليه ما يشين، وإنما أخذوه وحبسوه بالجاه»[٢١].

ولكن كما نلاحظ كل هذا كان في إطار مشروعية الحاكم التي كان يتحرك فيها ويخضع لها في النهاية دون خروج، وسنحدد فيما بعد ضوابط فهمه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن تركز هذا الأمر عنده في مواجهة البدع في الاعتقاد والعبادة وليس في مسائل الحكم كما هو واضح.

٣ ـ مركزية قضية العقيدة والأصول عند ابن تيمية

سأل أحد تلامذة ابن تيمية الأخير، عن كثرة اهتمامه بالعقيدة وأصول الدين فأجابه: «إن هذه القواعد المتعلقة بتقرير التوحيد، وحسم مادة الشرك والغلوّ، كلما تنوع بيانها ووضحت عباراتها، كان ذلك نوراً على نور، والله المستعان»[٢٢] فقد كانت قضايا الاعتقاد والأصول التحدي الرئيس والخطر الأعظم في تصور ابن تيمية ولذا كان إلحاحه عليه وتكراره له.

تمثل هذا الخطر على الاعتقاد من منظور الفقيه الحنبلي في اختلافات الفرق وانتشار التأويل الفلسفي والباطني والإشراقي، كجزء من أزمة شاملة في مختلف جوانب الحياة الإسلامية حينئذ، حيث «كانت الأزمة الفكرية قد بلغت أوجها في عصر ابن تيمية واستفحل أمرها، وامتدت امتداداً سرطانياً، جعلها تبث، ظلها البغيض على جوانب التصور والاعتقاد، والمنهج والمصادر والعلاقات والمعاملات والسياسة والاقتصاد ونواحي العمران المختلفة، ومنها السلوك والأخلاق وأساليب التديُّن، ولقد تغير فهم الناس للدين ذاته تغيراً شمل أهم جوانبه البنائية والوظيفية، بل لقد أدت البدع

---

(٢١) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٣٦.

(٢٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق محمد بن قاسم النجدي، ٣٠ ج (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٩٠٥)، ج ١، ص ٣١٣.

والانحرافات إلى ظهور كثير من السلبيات والممارسات المنحرفة والتصرفات الشاذة التي أُلبست لبوس التديُّن»[٢٣].

واستجابة لهذا التحدي ومواجهة لهذا الخطر ركز ابن تيمية على العقيدة والأصول وجعلها همَّه الأول، حجاجاً مع الرؤى والأطروحات التي رآها تمثل خطراً على معيار الصحة والشرعية، كما مثلهما اعتقاد وفهم السلف، في القرون الثلاثة الأولى، في فهم الدين وأنماط التديُّن، وخص العقيدة والأصول والكلام بمركزية خاصة في مؤلفاته وأعطاها أولوية عن سواها، بل رغم اشتهاره مجدداً ومجتهداً فقهياً فإن اشتهاره كمتكلم مسلم ناقش الفرق الكلامية والمذاهب الفلسفية والقضايا الحضارية هي الأوضح في جهده، ولعل لهذا امتد أثره وتأثيره في جهود الحركات الصحوية على مدار القرون.

وهو ما يعبِّر عنه أحد منتقديه صفي الدين الصفدي بقوله ناقداً: «وضيَّع الزمان في رده على النصارى والرافضة، ومن عاند الدين أو ناقضه، ولو تصدى لشرح البخاري أو تفسير القرآن العظيم، لقلد أعناق أهل العلوم بدر كلامه النظيم»[٢٤] هكذا يريده الصفدي فقيهاً ومفسراً تقليدياً شارحاً، ولكن ابن تيمية في ميدان العقيدة والأصول كان مجتهداً بمخزونه العقلي والنقلي ومجاهداً في ميدان العقيدة ومواجهة الأخطار من وجهة نظره.

يصف لنا تلميذه ابن القيم مركزية العقيدة والأصول بين سائر مؤلفاته بقوله «صنف في فنون العلم، ولعل تواليفه وفتاويه في الأصول والفروع والزهد واليقين والتوكل والإخلاص وغير ذلك تبلغ ثلاثمائة مجلدة، وكان قوالاً بالحق نهّاء عن المنكر ذا سطوة وإقدام وعدم مداراة»[٢٥].

وهو ما يؤكده أيضاً تلميذه أبو حفص عمر بن علي البزار (توفي سنة ٧٤٩هـ) في رسالته «**الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية**» بقوله: « لقد أكثر... التصنيف في الأصول فضلاً عن غيره من بقية العلوم، فسألته عن سبب ذلك والتمست منه تأليف نص في الفقه يجمع فيه اختياراته وترجيحاته، ليكون عمدة في الإفتاء» فكان رده ـ كما يروى البزار ـ ما معناه: «الفروع أمرها قريب، ومن قلد المسلم فيها أحد العلماء المقلدين جاز له العمل بقوله ما لم يتيقن خطأه، وأما الأصول فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء كالمتفلسفة والباطنية والحلولية والمعطلة والمجسمة والمشبهة والراوندية والكلابية والسليمية وغيرهم من أهل البدع قد تجاذبوا فيها بأزمة الضلال، وبان لي أن كثيراً منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية الظاهرة الصلبة على كل دين،

---

(٢٣) انظر: طه جابر العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة (هرندن، فرجينيا: طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤)، ص ١٨ ـ ١٩.

(٢٤) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، أعيان العصر وأعوان النصر (مخطوط، نسخة المكتبة السليمانية)، ص ٦٦ ـ ٧٣، ومجموعة عاطف أفندي باستانبول، برقم ١٨٠٩، نقلاً عن: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، ص ٢٨٧.

(٢٥) فروخ، ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع، ص ٣٠٧.

وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم، ولهذا قلَّ أن سمعت أو رأيت معرضاً عن الكتاب والسنة مقبلاً على مقالاتهم، إلا وقد تزندق أو صار على غير يقين في دينه واعتقاده، فلما رأيت الأمر على ذلك بان لي أنه يجب على كل من يقدر على دفع شبههم وأباطيلهم وقطع حجتهم وأضاليلهم ذباً عن الملة الحنيفية والسنّة الصحيحة الجلية، ولا والله ما رأيت فيهم أحداً ممن صنف في هذا الشأن وادعى علوَّ المقام إلا وقد ساعد بمضمون كلامه في هدم قواعد دين الإسلام». ويضيف ابن تيمية في حديثه للبزار حسبما يروي الأخير في كتابه: فهذا ونحوه هو الذي أوجب أني صرفت جل همي إلى الأصول والزمني أن أوردت مقالاتهم وأجبت عنها، بما أنعم الله تعالى به من الأجوبة النقلية والعقلية»[26].

وهو نفس ما يعبر عنه ابن قيم الجوزية حيث يقول في اعتنائه بالأصول عن سواها: «وأما أصول الدين ومعرفة أقوال الخوارج والروافض والمعتزلة والمبتدعة فكان لا يشق فيها غباره، هذا مع ما كان عليه من الكرم الذي لم أشاهد مثله قط، والشجاعة المفرطة والفراغ عن ملاذ النفس من اللباس الجميل والمأكل الطيب والراحة الدينية»[27].

ويمكننا أن نوجز أسباب هذه المركزية وغاياتها فيما يأتي:

- أنها تجاوزت بخطابه سكونية التقليد الكلامي وغموضه ولفوفياته، نحو الوضوح والحسم والحضور النصي والعقلي، كما أنها تجاوزت بالإفتاء الفقهي له نحو أطوار الدعوة التجديدية والجدلية والرسالية، التي تقدم منهجاً وطرحاً إصلاحياً وليس مجرد علم بارد تحتويه المجلدات ويرجع إليها طلابه.

- أن هذه المركزية العقيدية والأصولية لا يمكن قراءتها إلا كاستجابة لتحديات عصره ـ كما أسلفنا ـ وأزمته الفكرية والحضارية، وانتشار التأويل الباطني والكلامي. كما أنها توافرت من إطار موسوعي، فقد أوجبته وأوجبها هذا الإطار، فاتساع معارف الشيخ ومداركه جعلت دوره يتسع معها، وتتسع بدوره في آن واحد عن كثير من معاصريه، ليقوم بدور لم يتوافر خاصة لفقيه حنبلي قبله، وربما بعده، منذ تأسيس المذهب على يد الإمام أحمد وأصحابه، وربما لم يتوافر لأهل الحديث قبله، سواء في عمق تأسيساته وقوة منطقه واتساع أدلته وفهمه[28].

---

(٢٦) أبو حفص عمر بن علي البزار، الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/[١٩٨٠م])، ص ٣٥ ـ ٣٧.

(٢٧) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات، ٣٠ ج ([د. م.]: جمعية المستشرقين، [د. ت.])، ج ٧، ص ١٥ ـ ٣٣، نقلاً عن: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، ص ٣٠٦.

(٢٨) عن نشأة المذهب الحنبلي، انظر: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٩)، ونيمرود هيرويتز، الإمام أحمد ابن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي، ترجمة غسان علم الدين؛ مراجعة رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١٠).

- أن هذا الدمج بين الإصلاح الفقهي مع الجدل الكلامي والاعتناء الخاص بمنهج السلف والأتباع قد بلور زمنياً - في زمن ابن تيمية وبعده - المنهج السلفي في صيغة عقلية، وحدد ملامحه التي استلهمتها الدعوات الإصلاحية منذ القرن الثامن عشر مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ - ١٢٠٦هـ) الموافق (١٧٠٣ - ١٧٩٢ ميلادية) مروراً بغيرها - شرقاً وغرباً في العالم الإسلامي - حتى الدعوات السلفية والجهادية المعاصرة التي ولدت من مخاضها استلهاماً لشخصه المجدد أو لسيرته ومنهجه معاً.

- إن شعور الكفاءة والثقة عند ابن تيمية وهاجس الخطر المتردد دائماً في عصره داخلياً وخارجياً، صنع اتساع خطاب ابن تيمية، وجعل منه منظومة شاملة، تبدأ من اعتقاد الأمة وصحة وعيها بدينها، وجذور ثقة خطابية تحكم بنية الخطاب ككل، وتمثل مقولاته الحاكمة.

٤ - محن ابن تيمية نتاج الصراع المذهبي

وقعت أغلب محن ابن تيمية، وتلامذته وبعض أنصاره معه، به نتيجة الاختلاف والتعصب المذهبي ولم تكن ابتلاءاته نتاج معارضة سياسية أو خروج على حاكم أو أمير، باستثناء محنته غضباً على عساف النصراني الذي سب النبي (ﷺ) وكانت أخفها عليه حيث لم يحبس فيها، ولكن ما سوى كانت نتيجة مؤامرات واختلاق تهم من خصومه الفقهيين والعقديين من داخل أهل السنة والجماعة أنفسهم، ومن المتصوفة - على اختلافهم - وقد تعدى عليه أحدهم بالضرب يوماً، ومن الحنفية المتصوفة بالخصوص ومن أتباع ابن عربي وغيرهم.

وكانت هذه الابتلاءات ناجعة ومؤثرة لأن قيادة الحنابلة وإمامتها في عصره كانت ضعيفة على ما يبدو، وكانت آراؤه وفتاويه تؤلم مخالفيه في الاعتقاد وفقه الحلال والحرام، وكثيراً ما خيّر بين التراجع عنها أو السكوت بديلاً من الحبس ولكنه آثر الحبس والسجن على التراجع أو الصمت.

وكان النيل منه بشكل كبير بعد خلع الناصر بن قلاوون وفي عهد بيبرس الجاشنكير المعروف بميله الصوفي وحبه لابن عربي وتقريبه خصم ابن تيمية نصر المنبجي، وهو ما يعلق عليه ابن كثير بقوله «وقد امتلأت قلوب أعدائه حسداً له وغمّاً»[٢٩] حيث استثار خصومه وحسكتهم تأثيره ونشاطاته وتقريب وتبجيل الأمراء والحكام له، فنالت منه حسكتهم وحسدهم حتى افتروا عليه عام شقحب الذي كان له دور كبير فيه أنه يوالي التتر على المسلمين!

وسنشير في ما يأتي إلى المحن التي تعرض لها مرتبة زمنياً:

---

(٢٩) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٤، ص ٣٨.

أ ـ محنة عابرة مع من سب الرسول سنة ٦٩٣هـ

كانت بداية معارك شيخ الإسلام ابن تيمية الحادة ـ كما نرى ـ مع قصة عساف النصراني سنة ٦٩٣هـ كما يروي ابن كثير، وليس مع الجدل الذي ثار بسبب رسالته «الرسالة الحموية» في الصفات كما يرى الشيخ أبو زهرة[٣٠]، ففي هذا العام ٦٩٣ هـ: كان هذا الرجل ـ عساف ـ من أهل السويداء، وقد شهد عليه جماعة أنه سب النبي (ﷺ) وقد استجار عساف هذا بـ ابن أحمد بن حجي أمير آل علي، فاجتمع الشيخ تقي الدين بن تيمية والشيخ زين الدين الفارقي شيخ دار الحديث، فدخلا على الأمير عز الدين أيبك الحموي نائب السلطنة فكلّماه في أمره، فأجابهما إلى ذلك، وأرسل ليحضره فخرجا من عنده ومعهما خلق كثير من الناس، فرأى الناس عسافاً حين قدم ومعه رجل من العرب فسبّوه وشتموه، فقال ذلك الرجل البدوي: «هو خير منكم ـ يعني النصراني ـ فرجمهما الناس بالحجارة، وأصابت عسافاً ووقعت خبطة قوية، فأرسل النائب فطلب الشيخين: ابن تيمية والفارقي فضربهما بين يديه، ورسم عليهما في العذراوية، وقدم النصراني فأسلم وعقد مجلساً بسببه، وأثبت بينه وبين الشهود عداوة، فحقن دمه، ثم استدعى الشيخين فأرضاهما وأطلقهما، ولحق النصراني بعد ذلك ببلاد الحجاز فاتفق قتله قريبا من مدينة رسول الله (ﷺ) قتله ابن أخيه هناك، وصنف شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه الواقعة كتابه الصارم المسلول على ساب الرسول[٣١].

ب ـ محنة سنة ٦٩٨هـ (مع الرسالة الحموية) ورأيه في الصفات

كانت محنة شيخ الإسلام الثانية عام ٦٩٨هـ حين أرسل له أهل حماة يسألونه عن الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن، من الاستواء وإضافة الكرسي لله سبحانه وتعالى، في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾[٣٢] وإجابته لهم بالرسالة الحموية، التي حملت مخالفة واضحة للأشاعرة في مناهجهم، وقد تصدوا له ولكن عجزوا أن يقارعوا حجته بحجتهم فلجأوا إلى القاضي الحنفي شاكين إياه، ولكن ابن تيمية رفض لقاءه، ولكنه ـ كما يروي ابن كثير ـ اجتمع بقاضي الشافعية الذي كان قِبل حججه، ووافقه حيث كان كما يصفه ابن كثير «معتقده حسناً ومقصده صالحاً»[٣٣].

ويلاحظ الشيخ محمد أبو زهرة أن هذه المحنة لم تأتِ من العامة ولكن أتت من الفقهاء ونزعة التعصب الكلامي والفقهي، فقد حمل لواء الاعتراض عليه قاضي الحنفية جلال الدين الحنفي، وضم إلى نصرته بعض الأمراء فنادى المنادون بمنع ذلك الاعتقاد. ثم يقول الشيخ أبو زهرة: «وسنجد في مجرى حياة ابن تيمية أنه في أكثر الأحوال كان العامة في الشام إلى جانبه، وأن الذين

---

(٣٠) محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٠)، ص ٣٢ وما بعدها.
(٣١) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٣٥٥.
(٣٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٥.
(٣٣) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٤، ص ٤ ـ ٥.

تولوا الاعتراض على طريقه من متعصبة المذاهب، ولم نجد العوام قد اشتركوا في أذاه إلا في بعض الحوادث في مصر» وهو ما يرده إلى معرفة عوام الشام به وطول معاشرتهم له علماً وأدباً ونصرة للحق والعدل[٣٤].

ج ـ محنة واتهام بموالاة التتر في عام شقحب سنة ٧٠٢ هـ

ورغم ما ذكرناه سابقاً من نماذج جهاده، العلمية والقولية، سعى البعض في اتهامه لدى نائب السلطنة بالخيانة، في الشام جمال الدين بن الأفرم، بعد ذلك بعامين، سنة ٧٠٢هـ، وهو العام الذي شارك فيه في معركة شقحب وقابل فيه قازان مرتين، حيث وقع في يد جمال الدين كتاب مزور يتهم الشيخ تقي الدين بن تيمية، والقاضي شمس الدين بن الحريري والشيخ كمال الدين بن الزملكاني بأنهم يناصحون التتر ويكاتبونهم، وقد عرف نائب السلطنة أنه مفتعل، وثبت قيام بعض الفضوليين بذلك. وقد قاد ابن تيمية التعبئة الفكرية في معركة شقحب في هذا العام، وكان يقول للأمراء والناس: إنكم في هذه المرة منصورون، فيقول له الأمراء قل إن شاء الله. فيقول: إن شاء الله تحقيقاً لا تعليقاً[٣٥]، وكان يتأول في الشاميين قوله (ﷺ) عام الفتح «إنكم ملاقو العدو غداً، والفطر أقوى لكم» كما في حديث أبي سعيد الخدري[٣٦].

وهنا يلاحظ غلبة الاستقطاب السياسي، المختلط بالمذهبي في عصر ابن تيمية، فتهَم الخيانة والعمالة السياسية تهمٌ ناجعة ضد أي خصم، ويبدو أن شخصاً بقوة خطاب ابن تيمية وإخلاصه الذي يصل به البعض إلى درجة الانغلاق، على الخصوصية لم يسلم من هذه الدعوة.

د ـ محنة المجالس الخمسة مع المتصوفة والحنفية

كانت الدولة المملوكية حنفية المذهب وصوفية التوجه، وبلغ فيها الصوفية مبلغاً عظيماً، حيث اعتمد السلطان على مصدرين للشرعية فيها هما: أولًا، الغلبة والقدرة التي تؤهل أحد المماليك لرئاستهم والسلطنة عليهم؛ وثانياً، التقرب من الوجدان الديني العام وتوظيف مشاعره الدينية[٣٧] وخاصة المعجبين بمقولات ابن عربي (توفي سنة ٥٦٠هـ) والفلسفة الإشراقية سواء في مصر أو في الشام، وإن كان في الأخيرة أكثر نفوذاً عنه في الأولى.

ولم يكن مقام شيوخ المتصوفة، كما هو شأنهم المعاصر، مهمشين في المجال الديني، بل كانوا مؤثرين، لميل كثير من رجالات الدولة المملوكية إلى التصوف، وقد بلغ بعضهم مبلغاً عظيماً كنصر المنبجي (توفي سنة ٧١٩هـ) الذي كان ركن الدين بيبرس الجاشنكير، وهو السلطان

---

(٣٤) أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، ص ٣١.

(٣٥) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٧.

(٣٧) انظر: قاسم عبده قاسم، عصر سلاطين المماليك (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص ١٦.

المملوكي الثاني عشر فيما بعد (توفي سنة ١٣٠٩ ميلادية) تلميذاً له. وكان الأخير من النافذين في عصر السلطان الناصر بن قلاوون (٦٨٤ ـ ٧٤١هـ)، وقد اغتصب الجاشنكير هذا السلطنة من الناصر بن قلاوون، ثم تنازل له عنها. استدعي ابن تيمية في هذا العام إلى القاهرة، وحُبس بقلعتها. وبعد خروج الناصر محمد أنصف ابن تيمية وجالسه وقرَّبه. وقد خاض شيخ الإسلام هذه المعركة حتى النهاية رغم علمه بعظيم تعصُّب المنبجي وكبريائه وكبر مقامه[٣٨].

ومن محنه أيضاً ومعاركه أن الطريقة الأحمدية، التي حمل عليها في عام ٧٠٥هـ، استهدفته في العام نفسه، وسعت به إلى نائب السلطنة بالشام وسألوه بحضرة الأمراء أن يكف الشيخ تقي الدين عنهم، وأن يسلم لهم حالهم، فقال لهم شيخ الإسلام: هذا ما يمكن، ولا بد لكل أحد أن يدخل تحت الكتاب والسنّة، قولاً وفعلاً. ومن خرج عنهما وجب الإنكار عليه، فأرادوا أن يفعلوا شيئاً من أحوالهم الشيطانية التي يتعاطونها في سماعاتهم، فقال الشيخ: تلك أحوال شيطانية باطلة، وأكثر أحوالهم من باب الحيل والبهتان... إلخ.

وقد انزلق لسان أحدهم ـ أي الأحمدية ـ في فورة غضبه وقال: إن أحوالهم تتفق عند التتر، وليست تتفق عند الشرع، فأسقط في يد الحضور، وكثر الإنكار عليهم من كل أحد، ثم يقول ابن كثير: «وأظهر الله السنَّة على يديه وأخمد بدعتهم ولله الحمد والمنّة»[٣٩].

وفي العام ٧٠٥هـ نفسه حضر القضاة والعلماء، ومعهم الشيخ تقي الدين بن تيمية، عند نائب السلطنة بالقصر بدمشق، وقرئت عقيدته «الواسطية» وحصل بحث في أماكن منها، وأخرت مواضع إلى المجلس الثاني، فاجتمعوا يوم الجمعة بعد الصلاة ثاني عشر من شهر رجب، وحضر الشيخ صفي الدين الهندي (ولد في دلهي بالهند سنة ٦٤٤ ـ وتوفي في دمشق سنة ٧١٥هـ) وتكلم مع الشيخ تقي الدين، ولكن ساقيته لاطمت بحراً ـ كما يروي ابن كثير ـ ثم اصطلحوا على أن يكون الشيخ كمال الدين بن الزملكاني هو الذي يحاققه من غير مسامحة، فتناظرا في ذلك وشكر الناس من فضائل الشيخ الزملكاني وجودة ذهنه وحسن بحثه، حيث قاوم ابن تيمية في البحث وتكلم معه، ثم انفصل الحال على قبول العقيدة وعاد الشيخ إلى منزله معظماً مكرماً، وكان هذا المجلس بوشاية كذلك من نصر المنبجي الصوفي أستاذ بيبرس الجاشنكير زعيم المماليك البرجية الذي تولى السلطنة عاماً واحداً بين عامي ١٣٠٨و١٣٠٩ الذي كان يدير السلطنة في عهد الناصر محمد بن قلاوون المعروف بضعفه، حيث كان يسيطر عليه منذ الصغر، ولم يكن رافضاً لسلطنته من المماليك غير مبايعٍ له سوى الأمير الأفرم الذي كان قريباً من شيخ الإسلام ابن تيمية ومقدراً له[٤٠]!

---

(٣٨) انظر: أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه.

(٣٩) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٤، ص ٣٨.

(٤٠) المصدر نفسه.

وبعد أن سجن القاضي الشافعي ابن صصري الشيخ جمال الدين المزي (توفي سنة ٧٤٢هـ) وهو من المحسوبين على شيخ الإسلام ابن تيمية، ذهب الشيخ إلى السجن وأخرجه بنفسه، وهو ما أغضب القاضي، وحلف ابن صصري أن يعيده إلى السجن وإلا عزل نفسه، فأمر النائب بإعادته تطييبا لقلب القاضي فحبسه عنده في القوصية أياماً ثم أطلق سراحه.

ثم عقد مجلس آخر له في هذا العام، بعد أمر سلطاني بمنعه من الحديث في المساجد في مسألة الطلاق، التي خالف فيها المذاهب مجتهداً، ثم انتهى الأمر إلى ترحيله لمصر بأمر السلطان التي وصل إليها والقاضي نجم الدين بن صصري (توفي سنة ٧٢٣هـ) أواخر رمضان من عام ٧٠٥ هـ. وقد حاول نائب السلطنة ابن الأفرم، الذي كان يقدر ابن تيمية وكان شريكه في حرب الكسروانيين، أن يُقنع ابن تيمية بترك الذهاب إلى مصر، وقال له: أنا أكاتب السلطان في ذلك وأُصلح القضايا، فامتنع الشيخ من ذلك وذكر له أن في توجهه لمصر مصلحة كبيرة، ومصالح كثيرة[41].

وفي طريقه إلى مصر ألقى الشيخ دروساً في جامع غزة، ثم دخلا معاً إلى القاهرة يوم الثاني والعشرين من رمضان، وفيها اشتد عليه خصومه ومنعوه من الكلام، وبخاصة القاضي ابن مخلوف المالكي (٦٣٤ ـ ٧١٨هـ) فحُبس ابن تيمية في برج القلعة أياماً ثم نقل منه ليلة العيد إلى الحبس المعروف بالجب، هو وأخواه شرف الدين عبد الله وزين الدين عبد الرحمن، بينما جدد لابن صصري توقيع بالقضاء بإشارة نصر الدين المنبجي شيخ الجاشنكير حاكم مصر، وعاد ابن صصري إلى دمشق يوم الجمعة سادس ذي القعدة والقلوب له ماقتة، والنفوس منه نافرة ـ كما يقول ابن كثير ـ وقد قرئ تقليده القضاء بالجامع، وبعده قرئ كتاب في الحط على الشيخ تقي الدين بن تيمية ومخالفته في العقيدة، وأن ينادى بذلك في البلاد الشامية، وألزم أهل مذهبه بمخالفته، وكذلك وقع بمصر.

يفسر ابن كثير نجاح الصوفية والمالكية والشافعية ممن خالفهم ابن تيمية في استهدافه ومنعه والتشهير بمخالفته للعقيدة، بضعف شيخ الحنابلة وتأثيره في مصر حينئذ، وأن قاضيهم كان قليل العلم مزجي البضاعة وهو شرف الدين الحراني (توفي سنة ٧٢٣هـ)، يقول ابن كثير: «فلذلك نال أصحابهم ما نالهم وصارت حالهم حالهم»، واستهلت السنة التالية ٧٠٦هـ والشيخ مسجون بالجب من قلعة الجبل[42].

ويبدو أن النية كانت متجهة لتتبع أصحاب الشيخ وأنصاره، فتم طلب حضور كمال الدين الزملكاني، ولكن نائب السلطنة ابن الأفرم نجح في تجاوز الأمر وإخفائه وعدم إرساله، وبينما كان الجاشنكير متشدداً في حق ابن تيمية ـ بإيعاز من نصر المنبجي ـ كان نائبه سلار متعاطفاً معه، وقد جمع القضاة الثلاثة من أجل إخراج الشيخ تقي الدين بن تيمية من الحبس، ولكن اشترط بعض

(٤١) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٤٨.
(٤٢) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٤٢.

الحضور شروطاً لهذا الخروج منها تراجعه عن بعض ما سرده في العقيدة الواسطية، وأرسلوا إليه ليحضر ولكنه امتنع وصمم على موقفه، وقد تكررت هذه الرسائل ست مرات وهو يرفض(٤٣).

وقد توالت محن الشيخ مع المنبجي وغيره بعد ذلك، رغم لين خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية له في البداية وتوجيه الرسائل الناصحة والتقديرية في بداية أمره(٤٤)، ولكنه بعد ذلك على ما يبدو استفزه وصارحه برأيه فيه وأنه من أنصار ابن عربي وخطّأه في العقيدة، فتوالت وقائع الرجل الغاضب لنفسه ومعتقده به. ولكن يبدو أن خطاب ابن تيمية وتلامذته يلتزم الأدب مع العلماء أياً كان خلافهم الموضوعي معهم، ففي هذه الرسالة يخاطبه ابن تيمية بقوله: «... الشَّيْخِ الْعَارِفِ الْقُدْوَةِ السَّالِكِ النَّاسِكِ أَبِي الْفَتْحِ نَصْرٍ فَتَحَ اللَّهُ عَلَى بَاطِنِهِ وَظَاهِرِهِ مَا فَتَحَ بِهِ عَلَى قُلُوبِ أَوْلِيَائِهِ وَنَصَرَهُ عَلَى شَيَاطِينِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ فِي جَهْرِهِ وَإِخْفَائِهِ وَنَهَجَ بِهِ الطَّرِيقَةَ الْمُحَمَّدِيَّةَ الْمُوَافِقَةَ لِشِرْعَتِهِ وَكَشَفَ بِهِ الْحَقِيقَةَ الدِّينِيَّةَ الْمُمَيَّزَةَ بَيْنَ خَلْقِهِ وَطَاعَتِهِ وَإِرَادَتِهِ وَمَحَبَّتِهِ»(٤٥) فالخلاف حول قضايا وموضوعات وليس خلافاً شخصياً، تؤكده بالخصوص ترجمات ابن كثير لكثير ممن خالفوا ابن تيمية أو لم ينصروه، مثل القاضي ابن صصري الذي يصفه فيها بالزهد واعتزال المناصب، رغم أنه وصف عودته إلى القضاء بالمقت ونفور الناس، كما نجد وصفه لابن شرف الحراني بالشيخ الناسك، بينما وصفه بالضعف حيث لم ينتصر لابن تيمية وهو قاض للحنابلة، فمقام القضية يحتمل الخلاف والشدة، ولكن مقام الذوات يبدو محصناً، وهو من أدب الخلاف والعلماء الذي رأينا ذكره.

وقد أتت سنة ٧٠٧هـ والشيخ تقي الدين بن تيمية سجين بقلعة الجبل، وقد اجتمع به في الرابع عشر من صفر قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة في دار الأوحدي من قلعة الجبل وطال بينهما الكلام، ثم تفرقا قبل الصلاة، والشيخ تقي الدين مصمم على عدم الخروج من السجن، ولم يخرجه سوى الأمير حسام الدين مهنا بن عيسى ملك العرب. وبات الشيخ عند نائب السلطنة وجاء الأمير حسام الدين مهنا يريد أن يستصحب الشيخ تقي الدين معه إلى دمشق، فأشار سلار بإقامة الشيخ بمصر عنده ليرى الناس فضله وعلمه، وينتفعوا به ويشتغلوا عليه.

ولكن قبل أن تمضي شهور، وتحديداً في شوال من العام نفسه، شكا الصوفية الشيخ ابن تيمية عند الحاكم، وكلموه في ابن عربي وغيره واختلافه معه، فردوا الأمر في ذلك إلى القاضي الشافعي فعقد له مجلس رابع، وادعى عليه ابن عطاء الله السكندري بأشياء لم يثبت عليه منها شيء، واختلفوا في مسألة الاستغاثة والتوسل، وغضب القاضي ابن جماعة وخيَّروا الشيخ بين أن يسير إلى دمشق أو الإسكندرية بشروط أو الحبس، فاختار الحبس، فدخل عليه جماعة في السفر إلى دمشق ملتزماً

---

(٤٣) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٤٤.

(٤٤) انظر: «رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية للشيخ نصر الدين المنبجي» في: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢، ص ٤٥٢.

(٤٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٥٢.

بما شرط، فأجاب أصحابه إلى ما اختاروه جبراً لخواطرهم، فركب خيل البريد ليلة الثامن عشر من شوال ثم أرسلوا خلفه من الغد بريداً آخر، فردّوه وحضر عند قاضي القضاة ابن جماعة وعنده جماعة من الفقهاء فقال له بعضهم: إن الدولة ما ترضى إلا بالحبس، فقال القاضي: وفيه مصلحة له. يقول ابن كثير: «وكان ذلك كله بإشارة نصر المنبجي لوجاهته في الدولة، فإنه كان قد استحوذ على عقل الجاشنكير، الذي تسلطن فيما بعد، وغيره من الدولة والسلطان مقهور معه»[46].

واستمر الشيخ في الحبس ـ وإن كان مخففاً ـ حتى أوائل سنة ٧٠٨هـ والناس قد عكفوا عليه زيارة وتعلماً واستفتاءً وغير ذلك، وقد توجه الشيخ إلى الإسكندرية سنة ٧٠٩هـ بصحبة أمير مقدم، أنزله ببرج بدار السلطان، وكان الناس يدخلون عليه ويحضر الجمعات، رغم أنه لم يصحبه أحد من أصحابه، وكان الناس يدعون له مخافة إبعاده عن أحبته، وعزله أو نفيه من قبل المنبجي والجاشنكير، وهو ما خاب ظنهم فيه، حيث زاد حب الناس له وإقبالهم عليه من أهل الثغر، فقد تاب على يديه جمع من رؤساء وعامة الطريقة السبعينية والعربية، وكانت إقامة الشيخ بالثغر ـ الإسكندرية ثمانية أشهر.

وفي هذا العام (٧٠٩هـ) عاد السلطان الناصر بن قلاوون إلى ملكه واسترده من الجاشنكير الذي هرب وقد طلب ابن تيمية وأكرمه وقرّبه، واتخذه جليساً وأنيساً، ونزل الشيخ بالقاهرة وسكن بالقرب من مشهد الحسين فيها، وكان يقول لزواره ومعتذريه من الأمراء والفقهاء: «أنا حللت كل من آذاني»[47] وقد عاد من مصر إلى الشام سنة ٧١٢هـ، وتفرغ للتأليف، فألّف في هذه الفترة كتبه درء التعارض ومنهاج السنّة والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان وغيرها[48].

هـ ـ محنة بسبب رأيه في الطلاق والتوسل

قام على ابن تيمية خصومه في شهر رمضان سنة ٧١٩ ـ حسب ابن حجر في العقود الدرية ـ أو سنة ٧١٨ حسب ابن كثير، بسبب مسألة الطلاق وأكد عليه المنع من الفتيا، ثم عقد له مجلس خامس آخر في رجب سنة عشرين، ثم حبس بالقلعة ثم أُخرج في عاشوراء سنة ٧٢١، بعد أن افتروا عليه فتوى في تكفير من يقول بالزيارة والتوسل، أنكرها ابن تيمية دائماً، وأخرى بسبب قول له في العقيدة الواسطية.

و ـ السجن حتى الوفاة بالقلعة سنة ٧٢٦ هـ

ثم قاموا عليه مرة أخرى في شعبان سنة ٧٢٦ بسبب مسألة الزيارة، التي زوروا فتواها عليه، واعتقل بالقلعة في دمشق فلم يزل بها إلى أن مات في ليلة الاثنين والعشرين من ذي القعدة سنة

---

(٤٦) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٤٧ ـ ٤٨.
(٤٧) المصدر نفسه، ج ١٤/ ص ٥١ ـ ٥٧.
(٤٨) انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ١١ ج، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٩١)، ج ١، ص ٨ وما بعدها.

٧٢٨ وكانت جنازته عظيمة شأنه، يروي مترجموه أنه لم يعرف مثلها من قبل ربما إلا جنازة الإمام أحمد (ﷺ)[٤٩].

وللتذكير فقد نزل الرحالة ابن بطوطة دمشق في هذا التاريخ، ونقل رواية عن ابن تيمية أنه كان يخطب على المسجد، وقال بالتشبيه الشديد في صفات الله، كما روى، وهو ما لا يصح عند المحققين، ليس فقط لوجود الشيخ في الحبس في هذا التاريخ، ولكن أيضاً لمخالفته الثابت من آراء ابن تيمية في مسائل الإيمان الصفات.

وهنا نلاحظ أن مختلف محن ابن تيمية كانت وليدة التعصب المذهبي عليه، لم تكن بسبب الحاكمية أو الموقف المعارض للحكام، ولكن بسبب اجتهاداته وآرائه الفقهية والتعصب المذهبي عليه، داخل أهل السنة والجماعة، ولم يكن من سواهم من الفرق، من الحنفية والمتصوفة وغيرهم، فكان نيلهم منه عند الحكام ونسبهم إليه ما لم يقله من آراء وأقوال.

أولاً: مفهوم الاشتباه وإشكاليات قراءة ابن تيمية عند السلفية الجهادية

تمهيد: في مفهوم الاشتباه

استخدم القرآن مفهوم التشابه أو «الاشتباه» في إشارة قرآنية بسورة آل عمران حيث يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[٥٠]، فهناك المحكم والمتشابه في كل نص، والاشتباه يمكن أن يكون موجوداً في كل النصوص وإن وجد في النص المقدس، فمن باب أولى أن يوجد في نصوص البشر، وهو في كتاب الله تعالى، وفي غيره، عكس الوضوح والإبانة وقطعية الدلالة، فهو ظنيُّ الدلالة، يتأول فيه المتأولون ويتعدد فيه الفاهمون، فيستقيمون أو ينحرفون قصداً أو بدون قصد.

والاشتباه لغة الالتباس، وفي هذا يقول صاحب القاموس المحيط «تَشابَهَا واشْتَبَها: أَشْبَهَ كُلٌّ منهما الآخَرَ حتى الْتَبَسا. وشَبَّهَهُ إيَّاهُ، وبه تَشْبيهاً: مَثَّلَهُ، وأُمورٌ مُشْتَبِهَةٌ ومُشَبَّهَةٌ، كَمُعَظَّمَةٍ: مُشْكِلَةٌ. والشُّبْهَةُ، بالضم: الالْتِباس، والمِثْلُ. وشُبِّهَ عليه الأَمْرُ تَشْبيهاً: لُبِّسَ عليه، وفي القُرْآنِ المُحْكَمُ والمُتَشَابِهُ، والشَّبَهُ والشَّبَهانُ، محرَّكتينِ: النُّحاسُ الأَصْفَرُ، ويُكْسَرُ ج: أشْباهٌ»[٥١] وهي نفس الدلالات التي حملها لنا لسان العرب لابن منظور حيث يقول: «الشُّبْهَةُ الالتباسُ، وأُمورٌ مُشْتَبِهةٌ

(٤٩) ابن كثير، المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٥١ ـ ٥٧، وشمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون.

(٥٠) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ٧.

(٥١) أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥)، «مادة شبه»، بكسر السين، وتحريكها، باب الهاء، فصل الشين، ج ١، ص ١٢٤٧.

ومُشَبَّهَةٌ (قوله ومشبهة كذا ضبط في الأصل والمحكم، وقال المجد: مشبهة كمعظمة): مُشْكِلَة يُشْبِهُ بعضُها بعضاً؛ قال: واعْلَمْ بأنَّك في زَمانِ مُشَبِّهاتٍ هُنَّ هُنَّهْ وبينهم أَشْباهٌ أي أشياءُ يَتَشابهون فيها»[٥٢].

ونستخدم هذا المفهوم هنا مدخلاً تفسيرياً لأخطاء فهم جماعات السلفية الجهادية لتراث وخطاب ابن تيمية أهم مراجعهم السلفية وأكثرها تكراراً، وقد سبق أن دعا إلى ضبط وتصحيح قراءة ابن تيمية علماء وفقهاء ومفكرون عديدون، ولكن دون الالتحام بخطاب السلفية الجهادية المعاصرة[٥٣].

نستبعد كون اتساع خطاب شيخ الإسلام أصابه ببعض التناقض، والتناقض هنا غير التطور الفكري الذي يمكن رصده في بعض مؤلفاته ومراحله، كمراجعته لموقفه من التأويل الباطل واستعاضته بمفهوم التحريف عنه في العقيدة الواسطية، كما قد يكون ناتجاً من عدم إدراك اختلافات السياقات التاريخية والزمنية، أو المقولات الحاكمة عند النقل عنه أو الإسناد إليه. كما قد يكون عمداً عبر اقتطاع النصوص وطرح الأحكام دون مراجعة لها، وعدم رد الجزئيات للقواعد الكلية، وبين ما هو حكم وما هو فتوى متغيرة، تعرف الواجب في الوقت كما هو مفهوم الفتوى عند الأصوليين، وبين الراجح والمرجوح، ولكن الأخطر في اشتباه وأخطاء الجهاديين في فهم ابن تيمية هو توظيفهم له لهدف وغاية لم تكن أبداً من أولويات خطابه وثانوياته، بل كانت موضع هجومه وهدف نقده، وهو موضوع الحاكمية والإمامة.

ويمكن تحديد خمس قواعد لضبط خطاب ابن تيمية:

أ ـ ضرورة قراءة وتجلية موقف شيخ الإسلام في ظروف عصره، مقارنته بين نظره وتطبيقه ورأيه وممارسته حتى يصح الفهم.

ب ـ ضرورة التفرقة الواضحة بين الفُتاوى الجزئية والتاريخية وما هو مبدأ عام وقاعدة كلية تأسيسية غير مرتبطة بزمان أو مكان محددين.

ج ـ ضرورة إدراك مراحل تطور خطاب ابن تيمية وترتيب مؤلفاته وتطور قراءاته للمسألة الواحدة أو مجموعة مسائل وربطها ببعضها، فبعض كتبه متقدمة، وبعضها الآخر متأخر، وهو أحياناً يشير إلى كتبه السابقه في مؤلفاته الجديدة، فذكر في النبوات العديد من كتبه السابقة الجواب

---

(٥٢) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج، ط ٣ (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ج ١٣، ص ٥٠٣.

(٥٣) أذكر من ذلك: محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل: دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية، ط ٥ (القاهرة: دار قباء للطباعة والتوزيع والنشر، ٢٠٠٠)؛ مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، والشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، «كيف تقرأ ابن تيمية» (ورقة غير منشورة)، ومنهم كذلك الشيخ بن بيه في بحثه عن فتوى ماردين وغيرهم كثر.

الصحيح، وذكر في كتابه الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، وفي الأخير ذكر كتابيه: منهاج السنة النبوية ودرء التعارض؛ هذه التراتبية توضح الثابت والمتطور من خطاب ابن تيمية (ﷺ)[٥٤].

د ـ عدم اعتماد الشوارد والآراء التفصيلية والفتاوى التاريخية بعيداً من أسس هذا الخطاب ومنظومته، وقد تنوعت مؤلفاته في هذا السياق.

هـ ـ تقدم خطاب ابن تيمية على المرويات عنه وفي سيرته، فبعض تلامذته يروي سماعاً ولم يكن شاهداً، وقد يضمِّن رأيه غير رأي ابن تيمية.

سبق أن انتبه كثيرون لمشكل الاشتباه وإمكانية سوء الفهم عند شيخ الإسلام ابن تيمية، منهم الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ الذي يؤكد ذلك بقوله: «ينبغي التنبه لها وهي أنه في كلامه (ﷺ) محكماً ومتشابهاً، وهذا إنما يعرفه أهل العلم، يعرف الكلام المؤصل الذي يوافق كلام السلف ويوافق كلامه هو في المختصرات كما سيأتي في التطبيق، وكلامه الذي يشتبه يحتمل أنه يريد به كذا ويحتمل أنه يريد به كذا، فنحمل كلامه على ما نعلمه من طريقته ومن تقريره ومن عقيدته (ﷺ)»[٥٥].

ويقول د. محمد السيد الجليند تعبيراً عن سوء الفهم عند بعض المتسبين للسلف: «ومما يؤسف له حقاً أن كثيراً ممن يدعون الانتساب للسلف علماً وعملاً، قد شوَّهوا معالم هذا المنهج بانتسابهم إليه. فهم أحياناً ينسبون إليه ـ أي ابن تيمية ـ أقوالاً وآراء وأحياناً سلوكاً واهتمامات يعبرون فيها عن العاطفة الدينية الجيّاشة عندهم، والتي لا نشك في صدقها، لكنها في كثير من الأحيان لم تقترن بالعلم ولا بالبرهان الشرعي الصادق، فضلاً عن أنهم في كثير من الأحيان قد يتشددون في فروع وجزئيات ويضيعون من أجلها أصولاً وكليات»[٥٦].

ويضيف الجليند أن هذا سمة عامة في إسناداتهم للسلف عموماً وليس ابن تيمية فقط فيقول: «كما أن كثيراً من آداب الخلاف في الرأي والحوار قد غابت عنهم في كثير من الأحيان، فحملوا منهج السلف ما ليس منه، وفتحوا بذلك بابا للتشنيع عليه من المخالفين، مما أدى إلى التفرقة والتحزب حتى بين المتسبين إلى السلف أنفسهم، وأصبحت الموالاة والمعاداة بين الكثيرين منهم قائمة من أجل المخالفة المجرَّدة أو الموافقة المجرَّدة»[٥٧].

وحتى لا ينسبنا أحد إلى التنقص من قدر ابن تيمية باستخدام هذا المفهوم، نذكر استخدامه له، في كتابه درء تعارض النقل والعقل الذي يصفه ابن قيم الجوزية بأنه «كتاب لم يطرق العالم

(٥٤) انظر في تفصيل ذلك في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، النبوات، تحقيق عبد العزيز صالح الطويان، ط ٢ (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٢٧هـ/[٢٠٠٦م])، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٥٥) صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، «كيف تقرأ ابن تيمية،» محاضرة مفرّغة منشورة على موقع الراكوبة.

(٥٦) محمد السيد الجليند، منهج السلف بين العقل والتقليد، سلسلة تصحيح المفاهيم؛ ٤ (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٩)، ص ١٨.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

نظيراً في بابه»[٥٨] عند حديثه عن اختلاف كثير من الصحابة العلماء في تفسير فعل النبي أو الصحابة، وتوضيحه لقاعدة تقديم السنة والقاعدة الأصلية على صورة العمل أو ما ساغ فيه الاجتهاد، حيث يقول: «المتابعة في السنة أبلغ من المتابعة في صورة العمل، ولهذا لما اشتبه على كثير من العلماء جلسة الاستراحة هل فعلها استحباباً أو لحاجة عارضة تنازعوا فيها، وكذلك نزوله بالمحصب عند الخروج من منى لما اشتبه هل فعله لأنه كان أسمح لخروجه أو لكونه سنة تنازعوا في ذلك، ومن هذا وضع ابن عمر يده على مقعد النبي وتعريف ابن عباس بالبصرة وعمرو بن حريث بالكوفة، فإن هذا لما لم يكن مما يفعله سائر الصحابة ولم يكن النبي شرّعه لأمته لم يمكن أن يقال: هذا سنة مستحبة. بل غايته أن يقال: هذا مما ساغ فيه اجتهاد الصحابة أو مما لا ينكر على فاعله لأنه مما يسوغ فيه الاجتهاد لا لأنه سنة مستحبة سنها النبي (ﷺ) لأمته أو يقال في التعريف إنه لا بأس به أحياناً لعارض إذا لم يجعل سنة راتبة وهكذا يقول أئمة العلم في هذا وأمثاله»[٥٩].

ويزداد معدل الاشتباه في أي خطاب مع أزمات واقعه وبحجمها واتساعها، الخاصة منها والعامة، وخاصة في مسائل ضبط المنهج ورد الشبه، أو المتعلقة بالهوية أمام الآخر، أو المرجعية وصراع الصواب والصحة بالخصوص، او الصراع السياسي والثقافي، وكانت هذه سمات عصر ابن تيمية، كما هي سمة القرنين الأخيرين من تاريخ الأمة العربية والإسلامية، وهو ما انعكس على كل خطابات مصلحيه في كل عصر، بما فيهم ابن تيمية نفسه.

١ ـ أسباب الاشتباه في خطاب ابن تيمية

لا ينحصر الاشتباه في مستوى واحد من خطاب ابن تيمية أو غيره، بل له مستويات وأسباب عديدة، أحدها نصه البنوي الخطاب نفسه ومصدره وثانيها قراءاته وإسقاطاته التي تتعلق بمتلقي الخطاب المعاصر، وهو ما نفسره فيما يأتي:

أ ـ خطاب وتراث ابن تيمية نفسه

ونقصد به الالتباس الذي يحمله خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية نفسه، سواء في منطوقه أو مفهومه، في أسلوبه أو صياغته، تجاه العديد من المسائل، وليس فقط مسائل علم العقيدة والكلام، حيث تتداخل المسائل وتتوزع الأدلة والاقتباسات، ويتواتر التوليد ليمهد لرأيه وموقفه الخاص من المسألة المعنية، الذي قد يأتي في المقدمة أو في مؤخرة النص، أو في كليهما.

---

(٥٨) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ١١ج، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ص ٥.

(٥٩) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٧.

ولعل هذا السبب سبب رئيس في سوء التأويل والقراءة لدى بعض المتمين لهذا التراث أو المستندين إليه من جماعات العنف أو التعصب، ومواطن الاختلاف بينها وبين غيرها من المنتسبين لشيخ الإسلام من جماعات الاعتدال والتسامح.

وكما أن في التعصب غيماً، كذلك في الإبهار واستثمار التأثير غيوم، وكلاهما يخطئ الرؤية والقراءة الدقيقة والمنضبطة، التي لا تخطئ في فهم بعض مضامين الخطاب وأنساقه، اعتماداً على شارد منه لا على نسقه ككل، كما أن كثيراً من التيارات تنازعته، وتعددت تلامذته ويعدّ بعضهم شارحاً له كما يعد البعض الآخر منحرفاً عنه قليلاً، وهو ما وقعت فيه بعض التنظيمات الجهادية المتطرفة في قراءتها التأويلية لابن تيمية حاكمياً.

ونرى أنه من المهم – مع أمور أخرى نذكرها في موضعها – إذا أشكل شيء من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رده لتلامذته وبخاصة ابن قيم الجوزية، وإن لم يكن أعلم القوم بمذهبه، فقد كان أعلمهم وأحفظهم له عبد الله بن رشيق (هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أحمد سبط ابن رشيق المالكي ت سنة ٧٩٤هـ)، ولكن يبقى الرجوع إلى كلام ابن القيم؛ لأن ابن القيم في كتبه يفصل كلام شيخ الإسلام، ويبيِّن ما فيه ويكثر الاستدلال له، ويوضحه إيضاحاً مفصلاً.

وفي فضل تلامذته وانطلاق دعوته يقول الحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ، أنه «لو لم يكن للشيخ تقي الدين من المناقب إلا تلميذه الشهير الشيخ شمس الدين ابن قيم الجوزية صاحب التصانيف النافعة السارة، التي انتفع بها الموافق والمخالف، لكان غاية في الدلالة على عظيم منزلته فكيف وقد شهد له بالتقدم في العلوم والتميز في المنطوق والمفهوم أئمة عصره من الشافعية وغيرهم فضلاً عن الحنابلة»[٦٠].

ورغم اشتهار شمس الدين بن القيم والذهبي وابن كثير من تلاميذ ابن تيمية، إلا أنه وحسب شهاداتهم كان هناك من هو أعلم منهم من تلامذته ممن لم يتح لهم أن يدوِّنوا معارفهم وعلمهم عن الشيخ نظراً إلى ظروف حيواتهم مثل الشيخ ابن رشيق، الذي يصفه ابن كثير بقوله: «أبصر بخط شيخ الإسلام منه، إذا عزب شيء منه على الشيخ استخرجه أبو عبد الله هذا، وكان سريع الكتابة، لا بأس به ديناً عابداً كثير التلاوة حسن الصلاة، له عيال وعليه ديون، رحمه الله وغفر له آمين»[٦١]، ورغم أنه لا تسعفنا المصادر التي ذكرت ابن رشيق هذا بمعلومات كافية عنه، أكثر مما لخصه ابن كثير، إلا أن المصادر تجمع على أهميته وأنه كان أعلم تلاميذ ابن تيمية بتراث أستاذه وشيخه.

---

(٦٠) أبو الفضل محمد بن أحمد بن محمد بن خير الله الحنفي الأثري، تقريظ للحافظ ابن حجر العسقلاني على الرد الوافر، تحقيق محمد بن إبراهيم الشيباني (الكويت: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ص ١٥.

(٦١) انظر: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون.

ب ـ وجود المحكم والمتشابه في نص أهل العلم

إن وصف المحكم والمتشابه في دلالات النصوص، ليس قاصراً على النص المقدس الذي تتعدد تفسيراته، بل هو ممكن في كثير من نصوص أهل العلم والفكر والتوليد، يقول في ذلك الشيخ صالح آل الشيخ: «إن كلامه ـ أي شيخ الإسلام ابن تيمية ـ يكثر فيه المحكم والمتشابه عنده فيما يقرر محكم، وتارة في كلامه إما في الاستطراد أو أحياناً في بعض التأصيل يكون من المتشابه»، ولكنه يستدرك مؤكداً أن كلام شيخ الإسلام ابن تيمية يظل متابعاً للسلف الصالح لا يخرج عن أقوالهم «وخاصة أقوال أئمة أهل الحديث كأحمد وباقي الأئمة، فهو قد يورد كلاماً ينظر إليه العالم أو طالب العلم ويجده مشكلاً وهذا يسمى المتشابه؛ لأن المتشابه موجود في كلام أهل العلم، ويُحل هذا المتشابه بالنظر في المواضع الأخرى التي تكلَّم فيها عن هذه المسألة فيكون في الموضع الآخر إيضاح لهذا الموضع الذي اشتبه على الناظر»[٦٢].

ج ـ توزع الخطاب بين أكثر من مصدر

كان ابن تيمية يوجز الكلام في مسألة في موضع ويبسطها في موضع آخر، فتجده في بعض المواضع يقول: وقد بسطنا هذه المسألة في موضع آخر. ويكثر ذلك منه، فإذن كلامه فيه اختصار الكلام على المسائل في موضع، وبسطها في موضع آخر، وما اختصر فيه يكون هو زبدة كلامه، وما طوَّل فيه يكون هو تفصيل كلامه والاستدلال له والتنظير له، فهو تنوع مقصود في طبيعة التأليف ومنهجياته.

فرغم تميز ابن تيمية بأنه ـ خاصة في مسائل الاعتقاد ـ قد صنف تأليفه على أنواع من المطولات والمختصرات، وتبدو المختصرات تمهيداً نظرياً للمطولات، وذريعة ووسيلة إليها، مثال هذه المختصرات الواسطية والحموية والتدمرية، وله في السلوك التحفة العراقية، وله في الكرامات قاعدة في المعجزات والكرامات، ومنها كذلك الرسائل القصيرة في مواضيع الفقه.

ويشير الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ إلى أن «من لم يفهم المختصرات التي ألفها شيخ الإسلام فإنه لن يعي معاني المطولات» فارتباط القواعد بتفاصيلها أمر مهم لفهم التفاصيل وفهم القواعد في آن واحد.

د ـ نمط الكتابة بين التأصيل والاستطراد

تميز ابن تيمية بكثرة تأصيلاته، التي يكتفي بها أحياناً، وأحياناً أخرى يواصل استطراداً في المسائل المتعلقة بها، أو الخلافات مع قاعدته، مع موسوعية واتساع اتسم به في الإحاطة بالمذاهب والفرق والأفكار.

---

(٦٢) من محاضرة مفرّغة للشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ بعنوان «كيف تقرأ ابن تيمية».

نقصد هنا بالتأصيل توضيح القاعدة الأصولية المنطلق في تأسيس الحجة والرأي في المسألة المعنية، وتحدد الحكم عليها، أو بتعبير آخر نسق المقومات الأصيل، ويبقى الاستطراد الحجج الداعمة أو المرتبطة أو نسق العلاقات والعوامل، والتأصيل هنا هو المقولة الحاكمة التي يجب العودة إليها باستمرار، كما أسلفنا في منهج هذه الدراسة.

من هنا يستطرد ابن تيمية أحياناً إما ناقلاً للأقوال التي تؤيد كلامه، وإما بنقل النظائر الموافقة والمخالفة، ومناقشتها، والرد والتعقيب على كل منها، ويتضح هذا النمط من الكتابة في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم، حيث يستطرد بعشرات الصفحات للتدليل على قاعدة واحدة، وكذلك في سفره العظيم منهاج السنّة، حيث يورد ردوداً مختصرة في الرد على الحلي ثم يستطرد في الاستدلال عليها.

ولعل الخلط في الاستطرادات والتأصيل يتضح بشكل أعمق في موقفه من آل البيت حين الرد على ابن الحلي في منهاج السنّة ـ كما أسلفنا ـ حتى اتهم خاصة بأنه «ناصبي»[٦٣] لاعتماد البعض على استطراداته دون تأصيلاته وقواعده المنطلق لحجته، وكذلك في موقفه من التصوف وبعض الفرق، حيث تم إسقاط الرأي الذي يرفضه أو يكفره على كل الفرقة مثلاً أو على أشخاص معينين فيها بشكل كامل، أو قرئ موقفه من النصيرية في معركته معهم سنة ٧٠٠هـ، وقد نزل معهم على الصلح، بعيداً عما اتهمهم به من موالاة التتر واستهدافهم للعسكر والجيش في دمشق أثناء هجوم التتر عليهم.

هـ ـ كثرة استخدامه لعلوم الآلة ومصطلحات كل علم

كون ابن تيمية مجتهداً، غير مقلد، فقد كثر استعماله واعتماده لعلوم الآلة، كعلم أصول الفقه وتحديد القواعد الفقهية واعتنى اعتناء خاصاً بمقاصد الشريعة، يكثر من استخدام النحو واللغة وعلم الدلالة، في الموارد التي يحتاج إليها، كما يكثر من استخدام ما يحتاج إليه من كلام المناطقة وكلام المتكلمين فيما يريد تقريره أو ما يريد الرد فيه على المخالفين، وهذا أمر يجعل متابعته والربط بين المحكم والمتشابه في خطابه صعباً على من لا يعرف هذه الطريقة عنده.

كما كان يكثر من استخدام مصطلحات أهل الفنون، كل فن بمصطلحه، أو اللغة العرفية فيه، فكان شيخ الإسلام إذا تكلم في مسألة فقهية استخدم كلام أهل الفقه؛ لغة الفقهاء، وإذا تكلم في مسائل عقدية استخدم لغة ذلك العلم، وإذا تكلم في مسائل أصولية استخدم لغة الأصوليين، وإذا تكلم في مسائل لغوية أو نحوية استخدم لغة أهل ذلك الفن، وإذا تكلم مع أهل السلوك والصوفية استخدم لغتهم كذلك.

---

(٦٣) انظر في ذلك مثلاً: سليمان بن صالح الخراشي، شيخ الإسلام ابن تيمية لم يكن ناصبياً (الرياض: دار الوطن للنشر، ١٩٩٨).

وهي مشكل اشتباه آخر لأن كثيراً من المتسبين إلى السلفية، والسلفية الجهادية خصوصاً، لا يدركون اختلاف المنهج تبعاً لاختلاف العلوم، حيث تتعدد المناهج وتختلف في أصولها وخطواتها تبعاً لاختلاف العلوم وتنوعها، وهذا أمر يعرفه الباحثون وعلماء المنهج[٦٤].

٢ ـ أسباب تتعلق بمتلقّي الخطاب ومناهجه

كان ابن تيمية دائماً مطروحاً في دوائر الاستقطاب، بين أهل الحديث وأهل الكلام، وبين أهل السنة وبين الروافض، وبين السلفية والصوفية، وبين السلفية الجهادية وغيرها من السلفيات، فكان التحيُّز سمة قراءته من كل طرف تعصباً له أو عليه، وخصوصاً أن خطابه اتسع لمختلف القضايا والتحديات فلامس كلاً من هذه الاتجاهات بطرفه، فكان من أسباب الاشتباه في فهمه ما يأتي:

أ ـ التعصب المذهبي والتحيُّز المعرفي

ظل ابن تيمية مطروحاً في جدالات الاختلاف المذهبي والكلامي، القديم والمعاصر، وكذلك في جدالات الاستقطاب المعاصر بين الإسلاميين والجهاديين والعلمانيين من جهة، فيختزله الأولون في أنه مصدر كثير من مقولاتهم ويختزله الأخيرون في أنه أصل أخطائهم! ويتكرر هذا اجتراراً في إعلام الطرفين.

وكان في كل ذلك محلاً للصراع، فكان جزءاً من الصراع على مذهب أهل السنة والجماعة وصحيح منهج السلف بين السلفيين والأشعريين، أو الصراع على السلفية الصحيحة بين السلفيين والسلفيين الجهاديين، أو الصراع والاختلاف في مسائل جزئية في العقيدة والفقه وغير ذلك، يتعصب له قوم فيها ويتعصب عليه آخرون.

ووصل الأمر بخصوص ابن تيمية للاختلاق عليه ونسبه آراء وفتاوى له ولم يقل بها، وقد ذكر ذلك ابن تيمية عند عرضه للمجالس الثلاثة التي عقدت له في دمشق في رجب سنة ٧٠٥هـ في قصة العقيدة الواسطية مثل هذا التزوير، فقال: «قَدْ بَلَغَنِي أَنَّهُ زُوِّرَ عَلَيَّ كِتَابٌ إِلَى الْأَمِيرِ رُكْنِ الدِّينِ الجاشنكير أُسْتَاذِ دَارِ السُّلْطَانِ يَتَضَمَّنُ ذِكْرَ عَقِيدَةٍ مُحَرَّفَةٍ وَلَمْ أَعْلَمْ بِحَقِيقَتِهِ؛ لَكِنْ عَلِمْت أَنَّهُ مَكْذُوبٌ»[٦٥] ويقول أيضاً عن كذبهم: «أَنَا أَعْلَمُ أَنَّ أَقْوَاماً يَكْذِبُونَ عَلَيَّ؛ كَمَا قَدْ كَذَبُوا عَلَيَّ غَيْرَ مَرَّةٍ. وَإِنْ أَمْلَيْت الِاعْتِقَادَ مِنْ حِفْظِي: رُبَّمَا يَقُولُونَ كَتَمَ بَعْضَهُ أَوْ دَاهَنَ وَدَارَى»[٦٦].

ويضيف عن تزويرهم ونكايتهم به عند السلطان ما يكشف غيرتهم وخصومتهم غير الشريفة ضده، فيقول: «أَعْلَمُ أَنَّ أَقْوَاماً كَذَبُوا عَلَيَّ وَقَالُوا لِلسُّلْطَانِ أَشْيَاءَ وَتَكَلَّمْت بِكَلَامِ

---

(٦٤) الجليند، منهج السلف بين العقل والتقليد، ص ٣٢ وما بعدها.

(٦٥) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣، ص ١٦١.

(٦٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٢.

احْتَجْت إِلَيْهِ؛ مِثْلَ أَنْ قُلْت: مَنْ قَامَ بِالْإِسْلَامِ أَوْقَاتَ الْحَاجَةِ غَيْرِي؟ وَمَنْ الَّذِي أَوْضَحَ دَلَائِلَهُ وَبَيَّنَهُ؟ وَجَاهَدَ أَعْدَاءَهُ وَأَقَامَهُ لَمَّا مَالَ؟ حِينَ تَخَلَّى عَنْهُ كُلُّ أَحَدٍ؛ وَلَا أَحَدٌ يَنْطِقُ بِحُجَّتِهِ وَلَا أَحَدٌ يُجَاهِدُ عَنْهُ وَقُمْت مُظْهِراً لِحُجَّتِهِ مُجَاهِداً عَنْهُ مُرَغِّباً فِيهِ؟ فَإِذَا كَانَ هَؤُلَاءِ يَطْمَعُونَ فِي الْكَلَامِ فِيَّ فَكَيْفَ يَصْنَعُونَ بِغَيْرِي»[٦٧].

ومن المعاصرين، من نجده أيضاً وقع في دائرة الاستقطاب المذهبي المتبادل بين المذاهب، فبينما كتب الشيخ الراحل محمد خليل هراس أطروحته «ابن تيمية السلفي» كتب آخر رداً عليه «ابن تيمية ليس سلفياً»[٦٨]، ويختلف القوم في موقفه من العقل والنقل، أو النقلي والسمعي، والتأويل والمجاز»[٦٩] وغير ذلك كما سنوضح.

ب ـ اشتباه التاريخية واختلاف التصورات الحاكمة

ليست مبالغة القول إن شيخ الإسلام ابن تيمية هو الأكثر حضوراً بين الفقهاء والمتكلمين المسلمين في الفضاء الإسلامي المعاصر، خاصة مع تجدد دعوته ومنهجه مع الدعوة الوهابية والدعوات السلفية المعاصرة التي توالدت منها، وكذلك مع حركات السلفية الجهادية المعاصرة، التي أنتجها مزيج جديد عرف بالسلفية القطبية أو السلفية الإخوانية، أو ما يعرف إعلامياً بالحركة السرورية ـ نسبة إلى الداعية السوري محمد سرور زين العابدين ـ ثم نشأت السلفية الجهادية متبلورة بشكل مستقل أوائل التسعينيات من القرن الماضي.

وأتت مشاكل القراءة الجهادية والسلفية الجهادية للشيخ تقي الدين بن تيمية، من عاملٍ رئيسٍ وهو عدم إدراك اختلاف التراتب والأولويات والتصورات الحاكمة لمواجهة أزمتين إسلاميتين مختلفتين: أولاهما في عصر ابن تيمية؛ والثانية عصر هذه الجماعات.

فبينما كان عصر شيخ الإسلام ابن تيمية عصر أزمة كلامية وخلاف بين المسلمين واضح وجَسور، وكانت الشريعة فيه مطبقة وهي الإطار القانوني الوحيد الحاكم، فلم تكن المشكلة في الشريعة وتطبيقها، ولكن كانت في تصور العقيدة الصحيح والحاكم هي القضية الرئيسة وليس قضية الشريعة والإمامة والحاكمية كما هو عند هذه الجماعات. كان تصور العقيدة ومقولاتها ـ بتعبيرات الأشعري ـ التحدي الأول عند ابن تيمية، أما الشريعة ودولتها وتطبيقها فهي أولوية هذه الجماعات، منذ نشأتها وخاصة بعد سقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤ ميلادية. ونؤكد أن ما يصح في معركة

---

(٦٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٣.

(٦٨) محمد خليل هراس، ابن تيمية السلفي: نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤)، ومن منظور آخر ومضاد، انظر: منصور محمد عويس، ابن تيمية ليس سلفياً (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠).

(٦٩) عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه: بين الإنكار والإقرار (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٥)، والجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل: دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية.

الاعتقاد قد لا يصح في معركة الشرع وحكم البلاد والعباد، حيث مسألة الإمامة الزمانية التي هي اجتهادية وتقديرية، غير مسألة التوحيد التي لا يجوز فيها التسامح عند أئمة الدين وعند ابن تيمية.

ج ـ عدم إدراك التطور الفكري عند ابن تيمية

فالنص والخطاب ـ أي نص ـ وهنا نص ابن تيمية يأتي ثابتاً ـ بعد رحيل صاحبه ـ ولاتاريخياً بعد أن كان متحركاً في لحظته ومرحلته الزمنية متفاعلاً معها، متقدماً أحياناً عنها، ومتأخراً أحياناً كجزء من مرونته الإصلاحية الواعية والهادفة في فعله التاريخي، وكذلك نتيجة تطورات صاحبه الفكرية والاجتهادية في سياقات هذا الزمن، وابن تيمية كما يقر هو نفسه لديه تطورات ومراحل فكرية، يوضحها في سرده وإشاراته ومراجعاته لكتاباته السابقة؛ فقد عدل عن استخدام مصطلحات لمصطلحات أخرى، كتحوله من استخدام مصطلح التأويل المرفوض إلى التحريف، أو تطوره في الموقف من الفرق الأخرى، ونهايته لقواعد كلية حاكمة في هذه المسائل وغيرها، التي قد لا يكون واضحاً لمتلقيها بعد قرون من التلقي تطورها وارتفاعها في تضاريس المقولات والمفاهيم، وعدم إدراك هذا التطور.

د ـ أسباب خارجية تتعلق بالصورة الشائعة والنقل الخطأ

يقتطف بعض المستعجلين الباحثين عن تأصيلٍ وسندٍ داعمٍ من القديم أو من المقدَّس، فتاوى وشوارد يتلقونها قواعد وأحكاماً، فيتصورون الهامش متناً والمتن هامشاً، ويتصورون تناقضاً فيما هو متسق، بل ينجرف بعضهم، كما صنع تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام في أيار/ مايو سنة ٢٠١٥، في نسب فتوى من سرد لابن تيمية دون اعتماد رأيه الواضح والصريح في أولها وآخرها، كما كان في مسألة حرق الأسير وتمثيل بجثث القتلى، وهو ما سنوضحه في الفصل الخامس.

وهكذا التبس فهم وصورة ابن تيمية بسبب خطأ النقل عنه وله، ويوصف أحياناً بأنه مصدِّر ومنظِّر الإرهاب الأول، استناداً إلى ما ينقله السلفيون الجهاديون عنه، وأخطاؤهم متوالية في النقل والفهم معاً، كان أولها ما كان من اعتمادهم الرئيسي فتواه في أهل ماردين التي بنوا عليها بواكير تنظيماتهم، وهم نقلوها خطأً عن طبعتها التي نشرها فرج الله الكردي سنة ١٩٠٧ دون تحقيق أصلها في المخطوطة الوحيدة لها، ودون الرجوع إلى نقل تلميذه ابن مفلح لها في الآداب الشرعية»[٧٠].

(٧٠) عُقِدَ مؤتمر ماردين بمدينة ماردين التركية في الفترة بين ٢٧ ـ ٢٨ آذار/ مارس ٢٠١٠، شارك فيه خمسة عشر عالِماً من مختلف أنحاء العالم الإسلامي. يمكن مراجعة أعمال المؤتمر على الموقع الإلكتروني: <http://www.mardin-fatwa.com/>.

وقد عقد لمناقشة هذه الفتوى «مؤتمر ماردين» - بموضع الفتوى - بمدينة ماردين التركية في آذار/ مارس سنة ٢٠١٠، لعدد من النتائج المهمة في تحقيق مسألة ماردين، التي تضيء مشكل الاشتباه في القراءة الجهادية لتراث ابن تيمية ومنها ما يأتي[٧١]:

أ - إن فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية في ماردين لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون مستمسَكاً ومستنَداً لتكفير المسلمين والخروج على حكامهم واستباحة الدماء والأموال وترويع الآمنين والغدر بمن يعيشون مع المسلمين أو يعيش معهم المسلمون بموجب علاقة مواطنة وأمان، بل هي فتوى تحرم كل ذلك فضلاً عن كونها نصرة لدولة مسلمة على دولة غير مسلمة وهو في كل ذلك موافق ومتبع لعلماء المسلمين في فتاويهم في هذا الشأن ولم يخرج عنهم. ومن استند إلى هذه الفتوى لقتال المسلمين وغير المسلمين فقد أخطأ في التأويل وما أصاب في التنزيل.

ب - إن تصنيف الديار في الفقه الإسلامي تصنيف اجتهادي أملته ظروف الأمة الإسلامية وطبيعة العلاقات الدولية القائمة حينئذ، إلا أن تغيُّر الأوضاع الآن ووجود المعاهدات الدولية المعترف بها وتجريم الحروب غير الناشئة عن رد العدوان ومقاومة الاحتلال وظهور دولة المواطنة التي تضمن في الجملة حقوق الأديان والأعراق والأوطان، استلزم جعل العالم آلة فضاء للتسامح والتعايش السلمي بين جميع الأديان والطوائف في إطار تحقيق المصالح المشتركة والعدالة بين الناس ويأمن فيه الناس على أموالهم وأوطانهم وأعراضهم وهو ما أقرته الشريعة ونادت به منذ هاجر النبي (ﷺ) إلى المدينة ووضع أول معاهدة تضمن التعايش بين جميع الطوائف والأعراق في إطار العدالة والمصالح المشتركة ولا يسوغ التذرع بما يشوبها من نقص أو خرق دول معينة لها للتنكر لها وافتعال التصادم بينها وبين الشريعة السمحة[٧٢].

ج - من الأولويات التي على علماء الأمة ومؤسساتها العلمية الاضطلاع بها التحليل والتقويم للأفكار المسوِّغة للتطرف والتكفير والعنف باسم الإسلام؛ فالتدابير الأمنية مهما كانت عادلة لا تقوم مقام البيان بالحجة والبرهان، ومن ثم تقع المسؤولية على علماء الأمة في إدانة كل أشكال العنف في التغيير أو الاحتجاج داخل المجتمعات المسلمة وخارجها بوضوح وصراحة وجرأة فيقول الحق منعاً للالتباس وإزالة للغموض[٧٣].

د - إن علماء الإسلام ما فتئوا يؤكدون عبر العصور أن الجهاد، الذي يعتبر ذروة سنام هذا الدين، ليس نوعاً واحداً بل هو أنواع متعددة منها القتال في سبيل الله وهذا النوع أناط الشرع صلاحية تدبيره وتنفيذه بأولي الأمر (الدولة) باعتباره قراراً سياسياً تترتب عليه تبعات عظيمة؛ ومن

---

(٧١) نقلاً عن البيان الختامي للمؤتمر المنشور، في: «ماردين.. دار السلام،» الموقع الرسمي لمعالي العلامة عبد الله بن بيه (٢٠١٠)، <http://www.binbayyah.net/portal/tasrehaat/1037>.

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) المصدر نفسه.

ثمَّ فلا يجوز للفرد المسلم ولا لجماعة من المسلمين إعلان حرب أو الدخول في جهاد قتالي من تلقاء أنفسهم درءاً للمفاسد واتباعاً للنصوص الواردة في هذا الشأن[٧٤].

٣ ـ نماذج من قضايا الاشتباه

تعددت القضايا التي اشتبه فهمها في خطاب ابن تيمية، منها قضايا كلامية واعتقادية، كالتأويل والموقف من الصحابة وآل البيت، ومنها قضايا فقهية كرأيه في الطلاق وموقفه من التصوف والتوسل وما نسب إليه زوراً عن زيارة قبر النبي (ﷺ)، وقد استمر هذا الاشتباه في الحاضر الراهن في موقفه من مسائل التكفير والموقف من المخالفين، وسنعرض فيما يلي ثلاثة نماذج لهذا الاشتباه، هي:

ـ اتهامه بالناصبية.

ـ موقفه من التأويل.

ـ موقفه من التكفير والجهاد والمخالفين.

وبينما تبدو القضيتان الأولى والثانية تاريخيتين وساكنتين، نرى القضية الثالثة معاصرة وراهنة متحركة، ولكن أسيء فهمها أيضاً لغياب اكتشاف واكتناه المقولات الحاكمة لابن تيمية فيها. ونؤكد قبل أن نعرض لها أنه بينما كان الاستقطاب المذهبي دائرة تصدر الاشتباه وتضيِّق الخناق على فهم ابن تيمية في الماضي، فإن الحاكمية المحدثة حبست فهمه لدى السلفية الجهادية المعاصرة بشكل كبير.

أ ـ اتهام ابن تيمية بالناصبية والعداء لآل البيت

يقصد بالناصبية عداء آل البيت وعدم موالاتهم، وبخاصة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه). وقد اتُّهم ابن تيمية بهذه التهمة طويلاً، واشتد عليه بعض متهميه فيها، مثل أبو الحسن تقي الدين السبكي في فتاويه ورسائله التي نشرها محمد زاهد الكوثري[٧٥]، وتبعه فيها ابنه عبد الوهاب التاج السبكي (٧٢٧هـ ـ ٧٧١هـ) ومنهم من توسط في اتهامه كابن حجر العسقلاني (ولد ٧٧٣هـ ـ ٧٥٩هـ) الذي التمس العذر له، برده أحاديث جياد لتوهين كلام ابن المطهر الحلي (توفي سنة ٧٢٦هـ) أدت إلى تنقيص علي (رضي الله عنه)، فيقول ابن حجر العسقلاني «لكنه رد في رده كثيراً من الأحاديث الجياد التي لم يستحضر حالة التصنيف مظانها، لأنه كان لاتساعه في الحفظ يتكل

---

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) في ذلك، انظر: أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الكبير، الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية، وثلاث رسائل أخرى في نقد ابن تيمية له (دمشق: مطبعة الترقي، ١٣٤٧هـ/[١٩٢٩م]).

على ما في صدره، والإنسان عامد للنسيان، وكم من مبالغة لتوهين كلام الرافضي أدته أحياناً إلى تنقيص علي (ﷺ)»[٧٦]، ويروى في موضع آخر شدة الناس عليه بسبب هذه التهمة.

إلا أننا نجد الحافظ ابن حجر في موضع آخر يسرد رأي الذين اتهموه بالنفاق لهذا التنقيص، دون إعذار ودون اتهام، فيقول «ومنهم من ينسبه إلى النفاق لقوله في علي ما تقدم ولقوله إنه كان مخذولاً حيثما توجه وأنه حاول الخلافة مراراً فلم ينلها، إنما قاتل للرياسة لا للديانة، ولقوله: إنه كان يحب الرياسة وإن عثمان كان يحب المال، ولقوله: أبو بكر أسلم شيخ يدري ما يقول، وعلي أسلم صبي، والصبي لا يصح إسلامه، على قول، وبكلامه في قصة خطبة بنت أبي جهل...»[٧٧].

وردد هذه التهمة بطريقة أشد وأحدّ ابن حجر الهيثمي (المتوفى سنة ٧٤٩هـ) وقد وضع في تحقيق اتهاماته أبو البركات الألوسي رسالته جلاء العينين[٧٨]. وتبدو شدة الهيثمي في اتهام ابن تيمية بالناصبية، تعود لتصوفه وناتجة منها، بل يدلل بموقف ابن تيمية كما يبدو من علي ومن سائر الصحابة على تبرير شدته على الصوفية، واستنفار جماهير المسلمين ضده، فيقول: «ولم يقصِر - أي ابن تيمية - اعتراضه على متأخري الصوفية بل اعترض على مثل عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهما، والحاصل أنه لا يقام لكلامه وزن، بل يرمى في كل وعر وحزن، ويعتقد فيه أنه مبتدع ضال ومضل جاهل غال، وأجارنا من مثل طريقته وعقيدته»[٧٩].

ويعلق السيد نعمان الألوسي على ذلك بقوله: «كان ينبغي من ابن حجر أن يعزو هذا الكلام إلى الكتاب الذي نقله منه، ونسبه إلى ابن تيمية»[٨٠]، وحكم أبو البركات الألوسي على قول الهيثمي من سوء اعتقاد ابن تيمية في الصحابة بأنه «لا أصل له»[٨١].

ومن أشهر المتهمين المعاصرين لابن تيمية بالناصبية الفقيه الحنفي محمد زاهد الكوثري (توفي بالقاهرة سنة ١٩٥٢)، الذي يقول رداً على تضعيف ابن تيمية حديث (رد الشمس لعلي (ﷺ)) دون اعتباره لتصحيح الطحاوي قائلاً: «فتراه يحكم هذا الحكم القاسي لأنه صحح حديث رد الشمس لعلي (كرم الله وجهه)، فيكون الاعتراف بصحة هذا الحديث ينافي انحرافه عن عَلِيّ...،

---

(٧٦) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، ص ١٤٤.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٦٦.

(٧٨) أبـو البركات خير الدين نعمان بن محمود بن عبد الله الألوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين: ابن تيمية ـ ابن الهيتمي (القاهرة: مطبعة المدني، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

(٧٩) شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، الفتاوى الحديثية (القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٨٩)، ص ١١٤.

(٨٠) انظر: الخراشي، شيخ الإسلام ابن تيمية لم يكن ناصبياً، ص ٢٧ ـ ٢٩.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٣١.

وتبدو على كلامه آثار بغضه لعلي عليه السلام في كل خطوة من خطوات تحدثه عنه»[٨٢]. ويقول في كتابه الإشفاق: «ولولا شدة ابن تيمية في رده على ابن المطهر في منهاجه، إلى أن بلغ به الأمر أن يتعرض لعلي بن أبي طالب (كرم الله وجهه)، على الوجه الذي تراه في أوائل الجزء الثالث منه، بطريق يأباه كثير من أقحاح الخوارج، مع توهين الأحاديث الجيدة في هذا السبيل»[٨٣]. وقد رد دفاعاً عن ابن تيمية، وتصدى للكوثري واتهامه إياه بالناصبية وما يفوق الخوارج، العديد من شيوخ السلف المعاصرين كالسوري محمد بهجة البيطار (١٨٩٤ ـ ١٩٧٦م)، الذي خاض ضد علي الكوثري معارك عديدة[٨٤].

ومن المعاصرين كذلك له الذين اتهموه بالناصبية الشيخ الراحل عبد الله الغماري (١٩١٠ ـ ١٩٩٣م) الذي يقول في نقده للشيخ ناصر الدين الألباني (توفي سنة ١٩٩٩) معرِّضاً بابن تيمية: «وحاله في هذا كحال ابن تيمية، تطاول على الناس فأكفر طائفة من العلماء، وبدَّع طائفة أخرى ثم اعتنق هو بدعتين لا يوجد أقبح منهما: إحداهما قوله بقدم العالم، وهي بدعة كفرية والعياذ بالله، والأخرى هي انحرافه عن علي (عليه السلام)، ولذلك وسمه علماء عصره بالنفاق لقول النبي (ﷺ) لعلي: (لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق) ويقول فيه أيضاً: «وابن تيمية أكثر الطعن في أحاديث فضل علي عليه السلام، تجد ذلك في منهاجه واضحاً، فلا يعتمد عليه فيما يطعن فيه من تلك الأحاديث، لأن فيه انحرافاً عن علي (عليه السلام)» كما نبه عليه الحافظ في ترجمته من الدرر الكامنة. وقال في لسان الميزان: «لكن وجدته ـ يعني ابن تيمية ـ كثير التحامل إلى الغاية في رد الأحاديث التي يوردها ابن المطهر وإن كان معظم ذلك من الموضوعات والواهيات»[٨٥].

وهذه التهمة أصابت أهل السنة ـ وابن تيمية خاصة ـ من الإمامية، رغم أن رأيهم في أمير المؤمنين علي يلتقي مع رأي كثير من المعتزلة، كالقاضي عبد الجبار الذي يقول في تثبيت دلائل النبوة عن عصمة علي (رضي الله عنه): «علم كل عاقل سمع الأخبار أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، قد ابتلي من الخلاف والتضليل والتخطئة والإكفار ما لم يبل بمثله أبو بكر، ولا عمر، ولا عثمان، فما احتج لنفسه بأنه معصوم لا يجوز عليه الخطأ، ولا أن النبيّ نصّ عليه ووصى إليه واستخلفه، ولا بأن المعجزات ظهرت عليه مع حاجته إلى ذلك، ولا احتج له من يخاصم عنه في زمانه مثل الحسن والحسين، وعبد الله بن العباس، وقيس بن سعد وأبي أيوب»[٨٦] ولكن وقف البعض الناصبية وعدم المغالاة في آل البيت على السنّة وعلى أمثال ابن تيمية، كما حصروا السنّة في التسنن الأموي

---

(٨٢) محمد زاهد الكوثري، الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي (القاهرة: مطبعة الأنوار، ١٩٤٩)، ص ٢٦.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٨٥) عبد الله بن صديق الغماري، الرد على الألباني (نسخة إلكترونية)، ص ٤ وما بعدها.

(٨٦) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ٢ ج (القاهرة: دار المصطفى، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥.

والتعصب لبني أمية، وهو ما تنفيه تحقيقات التاريخ والحوادث وسير أئمة السنّة، وأقرَّ به وحققه كثير من محققي الشيعة أنفسهم[٨٧].

ب ـ مصادر الاشتباه في دعوى اتهام ابن تيمية بالناصبيّة

يتجاهل الرامون لابن تيمية من المتصوفة وغيرهم بالناصبية مقولات حاكمة وسياقات ضابطة في فهم موقفه منها نوجزها في ما يأتي:

(١) تجاهل إعذار ابن تيمية في اعتقاد تفاضل الصحابة: إن ثمة أقوالاً مختلفة لابن تيمية في هذه المسألة، يضبط بعضها بعضاً، ولا ترتفع مطلقاً لدرجة النصب وعداء أهل البيت، فبينما هو يرى ضرورة الاعتقاد بأفضلية الخلفاء حسب تراتبيتهم في موضع، إلا أنه يعذر في خلاف ذلك، ويصفه متشدداً بالإزراء بالمهاجرين والأنصار، لكنه لا يراه في موضع آخر لا يترتب عليه تكفير أو حكم، بل هو تأويل يعذر صاحبه.

يقول في الموضع الأول عن اعتقاده في هذه التراتبية: «وَأَنَّ الْخُلَفَاءَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ ثُمَّ عُثْمَانُ ثُمَّ عَلِيٌّ وَأَنَّ مَرْتَبَتَهُمْ فِي الْفَضْلِ كَتَرْتِيبِهِمْ فِي الْخِلاَفَةِ وَمَنْ قَدَّمَ عَلِيّاً عَلَى عُثْمَانَ: فَقَدْ أَزْرَى بِالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ»[٨٨] لكننا نجده في العقيدة الواسطية لا يعتبر ذلك أصلا من أصول الاعتقاد يكفِّر صاحبه بل متأول يعذر فيه[٨٩].

(٢) تجاهل سياق تأليف كتاب منهاج السنَّة: من نافلة القول إن ابن تيمية لم يؤلف كتابه منهاج السنة النبوية ابتداءً وتأسيساً نظرياً مستقلاً، ولكنه أتى حجاجاً ورداً على كتاب ابن المطهر الحلي[٩٠] الذي سماه «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة»[٩١] بعد أن أحضره له طائفة من أهل السنة والجماعة

---

(٨٧) انظر مثلاً: علي حسين الوردي، وعاظ السلاطين: بحث صريح في طبيعة الإنسان من غير نفاق، ط ٢ (لندن: دار كوفان، ١٩٩٥).

(٨٨) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣، ص ١٦٢.

(٨٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، العقيدة الواسطية، ط ٤ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ/[١٩٨٥م])، ص ٥٠ ـ ٥٣.

(٩٠) ابن المطهر الحلي: هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر الحلي، المعروف بالعلامة، انتهت إليه رياسة الإمامية في المعقول والمنقول في عصره، ولد في مدينة الحلة سنة ٦٤٨ هجرية، وكان أبوه عالماً شيعياً معروفاً، له تصنيفات كثيرة، ألّف في الفقه الموسوعات الكبيرة، مثل منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مختلف الشيعة، تذكرة الفقهاء، إرشاد الأذهان في أحكام الإيمان، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام.. وغيرها. كما ألّف المختصرات في الفقه ك تبصرة المتعلمين، وتلخيص المرام في معرفة الأحكام، وألّف في علم الكلام، وفي أصول الفقه وفي الحديث، وفي المنطق، وفي علم الرجال، وفي فنون الحكمة والفلسفة والنحو والعربية وغيرها، وكانت وفاته عام ٧٣٦ هجرية بعد وفاة ابن تيمية بثماني سنوات. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، الترجمة ٣٧٢٥ الشيخ جمال الدين ابن المطّهر، ج ١٣، ص ٥٤ ـ ٥٥، والأمين، أعيان الشيعة، ج ٥، ص ٣٩٩.

(٩١) الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، تحقيق عبد الرحيم مبارك (مؤسسة عاشوراء للتحقيق والدراسات الإسلامية، ١٤٢١هـ/[٢٠٠٠م])، ومنشور أيضاً في: الموقع الإلكتروني لمركز الأبحاث العقائدية، <http://www.aqaed.com/book/449/indexs.html>.

وأنه كما يقول: «يدعو به إلى مذهب الرافضة من أمكنه دعوته من ولاة الأمور وغيرهم أهل الجاهلية ممن قلّت معرفتهم، بالعلم والدين، ولم يعرفوا أصل دين المسلمين، وأعانه على ذلك من عادتهم إعانة الرافضة من المتظاهرين بالإسلام، من أصناف الباطنية الملحدين، الذين هم في الباطن من الصابئة، الفلاسفة الخارجين عن متابعة المرسلين الذين لا يوجبون اتباع دين الإسلام»[٩٢] ثم يقول عن أثر كتاب ابن المطهر الذي دفعه للتصدي لنقده: «ذكر من أحضر هذا الكتاب أنه من أعظم الأسباب في تقرير مذهبهم عند من مال إليهم من الملوك وغيرهم، وقد صنفه للملك المعروف «خدابنده» وطلبوا مني بيان ما في هذا الكتاب من الضلال وباطل الخطاب»[٩٣]، فكتبه حتى لا يكون «خذلاناً للمؤمنين» وظن أهل البهتان هذا نوعاً من العجز، رد هذا البهتان، فكتبت ما يسّره الله من هذا البيان»[٩٤] كما أنه كما يوضح سبب تأليف ابن تيمية لكتابه هو الأثر الذي أحدثه المردود عليه من تشيع خدابنده، ولم يكن كتاب ابن تيمية سبباً في دفع ابن المطهر الحلي لدعوة خدابنده للتشيع كما قال عدد من معارضيه كالشيخ محمد زاهد الكوثري وغيرهم.

بل كان الطابع الحجاجي والرد الجدالي هو الدافع إلى تأليف ابن تيمية هذا الكتاب، بعد تأليف ابن الحلي كتابه منهاج الكرامة[٩٥]، الذي بلغ تأثيره العظيم أن كان سبباً في تشيع الكثيرين من العوام والخواص وفي مقدمتهم الملك المغولي خدابنده، بعد تسنّنه.

وهنا الطابع الحجاجي يفسر ما يمكن وصفه بعدل وتصحيح المغالاة لآل البيت وعلي (ﷺ) إلى درجة المحبة غير المغالية، مما بان في بعض الأحيان خفضاً من شأن علي (ﷺ) في بعض النصوص الشوارد أو من شأن آل البيت التي كان ينبغي أن ترد للمنهج الحاكم للكتاب وقد وضحه ابن تيمية أو مقولاته الحاكمة في آل البيت فيه أو في غيره من مؤلفاته.

(٣) **تجاهل منهج ابن تيمية في المنهاج:** سرد ابن تيمية في كتابه منهجه الذي تجاهله منتقدوه ومتهموه بالناصبية، وهو منهج يمكن وصفه بالبحث عن الوسطية بين النواصب وهم المغالون في عداء علي (ﷺ) وآل البيت (ﷺ)) وبين والقواسم، وهم المغالون في علي وآل البيت (ﷺ).

وهذا المنهج استخدمه شيخ الإسلام ابن تيمية مرات عديدة في العديد من منازلاته ومعاركه الفكرية التي خاضها، فقد كان يقابل مثلاً مغالاة المسيحيين في صورة عيسى (ﷺ) وما ثبت له من فضائل، بما في سيرة وصورة موسى (ﷺ) عند اليهود وما نسب له من فضائل كذلك، بحثاً عن الوسطية بينهما، فهو يقول مثلاً في موضع آخر بعيداً من منهاج السنّة تأكيداً لهذا المنهج: «إنه ما

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤.

(٩٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٩ ج، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ص ٧.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٩٥) ابن المطهر الحلي، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة.

من آية جاء بها المسيح (ﷺ)، إلا وقد جاء موسى بأعظم منها، فإن المسيح (ﷺ)، وإن كان جاء بإحياء الموتى، فالموتى الذين أحياهم الله على يد موسى أكثر كالذين قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾[96] ثم أحياهم الله بعد موتهم، وقد جاء بإحياء الموتى غير واحد من الأنبياء والنصارى يصدقون بذلك، وأما جعل العصا حية فهذا أعظم من إحياء الميت، فإن الميت كانت فيه حياة فردت الحياة إلى محل كانت فيه الحياة...»[97].

فهو يُضرَب الغلوّ بالغلو المضاد بحثاً عن الوسط والاعتدال بين الطرفين.

وهو في منهاج السنّة وفي موقفه من آل البيت، فلا يغالي فيهم مغالاة الشيعة، ولا يبغضهم بغض الخوارج والمروانية (نسبة إلى مروان ابن الحكم)، ويقول في ذلك: «أما الرافضي فإذا قدح في معاوية بأنه كان باغياً ظالماً، قال له الناصبي، وعلي أيضاً كان باغياً ظالماً لما قاتل المسلمين على إمارته وبدأهم بالقتال، وصال عليهم وسفك دماء الأمة بغير فائدة لا في دينهم ولا في دنياهم، وكان السيف مسلولاً في خلافته على أهل الملة، كفوفاً عن الكفار»[98].

ويقول في العقيدة الواسطية في مسألة تفضيل عثمان على علي (ﷺ) أو العكس: «وإن كانت هذه المسألة ـ مسألة عثمان وعلي ـ ليست من الأصول التي يضلل المخالف فيها عند جمهور أهل السنة، لكن التي يضلل فيها مسألة الخلافة، وذلك أنهم يؤمنون أن الخليفة بعد رسول الله (ﷺ) أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، ومن طعن في خلافة أحد هؤلاء فهو أضل من حمار أهله»[99].

ويقول أيضاً عن موالاة علي ومحبته: «وأما كون عليّ وغيره مولى كل مؤمن، فهو وصف ثابت لعليّ في حياة النبي (ﷺ) وبعد مماته، وبعد ممات عليّ، فعلي اليوم مولى كل مؤمن، وليس اليوم متولياً على الناس، وكذلك سائر المؤمنين بعضهم أولياء بعض أحياءً وأمواتاً»[100].

ويمكننا أن نورد عشرات النصوص الحاكمة في هذا السياق التي تنفي هذه التهمة عن ابن تيمية، بعيداً من اختزال النصوص أو اقتطاعها أو القراءة المتعصبة على الرجل.

ج ـ قضية التأويل وقبول المجاز

عقد لابن تيمية العديد من المجالس والامتحانات في مصر والشام، منها مجالس ثلاثة في دمشق الاعتقاد في الثامن من رجب سنة ٧٠٥هـ، حين سعى به خصومه في مصر لدى السلطان،

---

(٩٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٥٥.

(٩٧) ابن تيمية، «مجموعة الرسائل والمسائل»، ص ١٢٠ ـ ١٢١، نقلاً عن: الخراشي، شيخ الإسلام ابن تيمية لم يكن ناصبياً، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٩٨) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية.

(٩٩) ابن تيمية الحراني، العقيدة الواسطية، ص ٥٠ ـ ٥٣.

(١٠٠) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٧، ص ٣٢٥.

هؤلاء الخصوم الذين يصفهم بقوله: «قَوْمٌ مِنْ الْجَهْمِيَّةِ؛ وَالِاتِّحَادِيَّةِ؛ وَالرَّافِضَةِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ ذَوِي الْأَحْقَادِ. فَأَمَرَ الْأَمِيرُ بِجَمْعِ الْقُضَاةِ الْأَرْبَعَةِ؛ قُضَاةِ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ؛ وَغَيْرِهِمْ مِنْ نُوَّابِهِمْ؛ وَالْمُفْتِينَ وَالْمَشَايِخِ؛ مِمَّنْ لَهُ حُرْمَةٌ وَبِهِ اعْتِدَادٌ»[101] الغالب عليهم جميعاً اتهامه ـ الذي رده وحاججه ـ بالتجسيم والتشبيه، وهي التهمة الخطيرة التي ترتبط بالاعتقاد ومسألة الذات والصفات، التي رُمي بها الحنابلة جميعاً ووصفوا بالمجسمة والحشوية، وهو ما يبرئهم ابن تيمية منه، ويلقيه لروايات مغلوطة وكذب عليهم من ابن الخطيب وغيره أيضاً وتلامذته معه، وهو ما ظل ينفيه عن نفسه، ويلح فيها على توضيح موقفه، وهي تهمة ترددت طويلاً عند لاحقيه ومخالفيه من أهل المذاهب الأخرى، فرمى بالتشبيه والتجسيم والتفويض، الرافضين لمسألتي المجاز والتأويل بالكلية، وهو ما لا يصح، كما اتصف أن الإمام كان مع الكف والتفويض، أو التشبيه والتجسيم، وهو عكس مذهب الإمام ابن تيمية، وقد تورط في ذلك بعض المنتسبين المنتصرين لمذهبه من السلفية المعاصرة، وكذلك بعض المخاصمين المعارضين له.

وقد وضع ابن تيمية قاعدة أصيلة في الفارق بين التأويل والمعنى، وهي أن إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات تكييف، ويؤكد أن علينا أن ندرك: «الْفَرْقُ بَيْنَ عِلْمِنَا بِمَعْنَى الْكَلَامِ وَبَيْنَ عِلْمِنَا بِتَأْوِيلِهِ. وَكَذَلِكَ التَّمْثِيلُ مَنْفِيٌّ بِالنَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ الْقَدِيمِ مَعَ دَلَالَةِ الْعَقْلِ عَلَى نَفْيِهِ وَنَفْيِ التَّكْيِيفِ؛ إذْ كُنْهُ الْبَارِي غَيْرُ مَعْلُومٍ لِلْبَشَرِ» وذكر في ذلك كلاماً للخطابي عن مذهب السلف وأنه وَهُوَ «إجْرَاءُ آيَاتِ الصِّفَاتِ وَأَحَادِيثِهَا عَلَى ظَاهِرِهَا مَعَ نَفْيِ الْكَيْفِيَّةِ وَالتَّشْبِيهِ عَنْهَا؛ إذ الْكَلَامُ فِي الصِّفَاتِ فَرْعُ الْكَلَامِ فِي الذَّاتِ: يُحْتَذَى حَذْوُهُ وَيُتَّبَعُ فِيهِ مِثَالُهُ فَإِذَا كَانَ إثْبَاتُ الذَّاتِ إثْبَاتَ وُجُودٍ لَا إثْبَاتَ تَكْيِيفٍ؛ فَكَذَلِكَ إثْبَاتُ الصِّفَاتِ إثْبَاتُ وُجُودٍ لَا إثْبَاتُ تَكْيِيفٍ»[102].

ونفياً لصفة التجسيم يرفض ابن تيمية وصفَ الله بأنه جسم وأن يوصف الله بغير ما وصف به نفسه، يقول ابن تيمية: «قَالَ أَحَدُ كُبَرَاءِ الْمُخَالِفِينَ فَحِينَئِذٍ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ هُوَ جِسْمٌ؛ لَا كَالْأَجْسَامِ. فَقُلْتُ لَهُ أَنَا وَبَعْضُ الْفُضَلَاءِ إنَّمَا قِيلَ: إنَّهُ يُوصَفُ اللَّهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ وَلَيْسَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ حَتَّى يَلْزَمَ هَذَا. وَأَوَّلُ مَنْ قَالَ إنَّ اللَّهَ جِسْمٌ: هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ الرافضي. وَأَمَّا قَوْلُنَا: فَهُمْ الْوَسَطُ فِي فِرَقِ الْأُمَّةِ كَمَا أَنَّ الْأُمَّةَ هِيَ الْوَسَطُ فِي الْأُمَمِ. فَهُمْ وَسَطٌ فِي بَابِ صِفَاتِ اللَّهِ بَيْنَ أَهْلِ التَّعْطِيلِ الْجَهْمِيَّةِ وَأَهْلِ التَّمْثِيلِ الْمُشَبِّهَةِ فَقِيلَ لِي أَنْتَ صَنَّفْت اعْتِقَادَ الْإِمَامِ أَحْمَدَ وَأَرَادُوا قَطْعَ النِّزَاعِ لِكَوْنِهِ مَذْهَباً مَتْبُوعاً»[103]. وهنا يحضر التعصب المذهبي مصدراً للاتهام والاشتباه.

---

(١٠١) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣، ص ١٦١.

(١٠٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٦.

(١٠٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٦.

وأيضاً لموقف ابن تيمية من هذا الاتهام والاشتباه، نذكر أنه فرّق بين ثلاثة معانٍ للتأويل، حدد فيها ما يجوز الأخذ به وما لا يجوز الأخذ به، مع توضيح مرجعيته النظرية في فهم المسألة المشتبهة على كثيرين، ورفض انحرافه الباطني في «الرد على الجهمية»(١٠٤) في أنواع ثلاثة:

١ ـ بمعنى الحقيقة الخارجية والأثر الواقعي المحسوس لمدلول الكلمة، وهذا هو المعنى الذي تحدث به القرآن في كثير من الآيات؛

٢ ـ استعماله بمعنى التفسير والبيان؛

٣ ـ استعماله بالمعنى المحدث، وهو صرف النظر عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ لدليل يقترن به مع قرينة مانعة، من المعنى الحقيقي(١٠٥).

وهذا النوع الأخير هو الذي يتحدث به الفقهاء ورجال الأصول في مسائل الخلاف، وهو الذي يستخدمه المتكلمون في تأويل آيات الصفات، وهو الذي تحدث به الغزالي في إلجام العوام وفيصل التفرقة وقانون التأويل والإحياء وابن رشد في فصل المقال ومناهج الأدلة(١٠٦).

وهكذا يفرق ابن تيمية بين التأويل المقبول والتأويل المرفوض، بل يستخدم للأخير تعبير التحريف، وهو ما بدأ في الغالب مع كتابه العقيدة الواسطية، كما سنوضح، هذا التحريف هو المخالف الذي رآه «الباب المفتوح لكل بدعة ظهرت في الإسلام على يد الشيعة أو الصوفية أو الباطنية أو الفلاسفة والمتكلمين، فالفلاسفة قد رأوا أن المتكلمين قد تأولوا آيات الصفات على النفي والتعطيل، فعمدوا هم إلى تأويل نصوص المعاد واليوم الآخر، ولم يجدوا حرجاً في تأويل المعاد على أنه بالروح فقط، ثم جاء القرامطة والباطنية [وكان لهم الشأن العظيم في عصر ابن تيمية] فوجدوا السبيل سهلة لإظهار ما أبطنوه من المعتقدات في أسلوب ديني تحت ستار التأويل، وعادت الشريعة عندهم معطلة عما دلت عليه من الأوامر والنواهي»(١٠٧).

يقوم موقف ابن تيمية من التأويل وقبوله على قاعدة أصلية وهي على العودة إلى صدر الإسلام الأول، عهد النبي (ﷺ) الذي أنزل عليه القرآن بلسان عربي مبين، وصحابته الذين تلقوه وفهموه دون عي ودون غي أو غاية غير رضا الله! وأن التأويل المنفصل عن هذه السياقات الثلاثة (الوحي والموحى إليه والموحى فيهم المؤمنون به إليه) غير تابع لها ومتسق معها، هو تأويل اعتباطي عشوائي قد يكون مغرضاً ومنفصلاً لإطلاق الخطاب وعدم إحكامه، وخلط الاشتباه بالمحكم.

---

(١٠٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، بيان تلبيس الجهمية في بدعهم الكلامية (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٤٢٦ هـ/[٢٠٠٥م])، ج ٥، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

(١٠٥) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٥، ص ٣٥، والجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل: دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية، ص ١٤٨.

(١٠٦) الجليند، المصدر نفسه، ص ١٤٨ وما بعدها.

(١٠٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧٣.

د ـ التأويل المرفوض هو التحريف

في مراحل متقدمة عند ابن تيمية مال ابن تيمية لاستخدام تعبير «التحريف» بديلاً من تعبير «التأويل»، وتحديداً مع العقيدة الواسطية، يبدو أنه كان يقبل بتعبير التأويل ومفهومه الصحيح، وما رفضه سمّاه «التحريف» حيث يقول في مقدمتها: «وَمِنْ الإِيمَانِ بِاللَّهِ الإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَوَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ: مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ وَلَا تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ. وَمَقْصُودُهُ أَنَّ هَذَا يَنْفِي التَّأْوِيلَ الَّذِي هُوَ صَرْفُ اللَّفْظِ عَنْ ظَاهِرِهِ: إمَّا وُجُوباً وَإِمَّا جَوَازاً» فاعترض عليها البعض من الحاضرين في مسجد واسط حين قرأها من كتبها له ابن تيمية من قضاة واسط على هذا القول[١٠٨]. فجاءت إجابة ابن تيمية تؤكد التأويل المقبول وجوازه أو وجوبه، وأن المرفوض هو التحريف كما جاء ذمه في القرآن، فيقول «إنِّي عَدَلْت عَنْ لَفظِ التَّأْوِيلِ إلَى لَفظِ التَّحْرِيفِ؛ لِأَنَّ التَّحْرِيفَ اسْمٌ جَاءَ الْقُرْآنُ بِذَمِّهِ؛ وَأَنَا تَحَرَّيْت فِي هَذِهِ الْعَقِيدَةِ اتِّبَاعَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَنَفَيْت مَا ذَمَّهُ اللَّهُ مِنْ التَّحْرِيفِ وَلَمْ أَذْكُرْ فِيهَا لَفظَ التَّأْوِيلِ؛ لِأَنَّهُ لَفظٌ لَهُ عِدَّةُ مَعَانٍ؛ كَمَا بَيَّنْته فِي مَوْضِعِهِ مِنْ الْقَوَاعِدِ»[١٠٩] ثم يضيف: «فَإِنَّ مَعْنَى لَفظِ التَّأْوِيلِ فِي كِتَابِ اللَّهِ غَيْرُ لَفظِ التَّأْوِيلِ فِي اصْطِلَاحِ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ أَهْلِ الْأُصُولِ وَالْفِقْهِ. وَغَيْرُ مَعْنَى لَفظِ التَّأْوِيلِ فِي اصْطِلَاحِ كَثِيرٍ مِنْ أَهْلِ التَّفْسِيرِ وَالسَّلَفِ. وَقُلْت لَهُمْ ذَكَرْت فِي النَّفْيِ التَّمْثِيلَ وَلَمْ أَذْكُرْ التَّشْبِيهَ؛ لِأَنَّ التَّمْثِيلَ نَفَاهُ اللَّهُ بِنَصِّ كِتَابِهِ حَيْثُ قَالَ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[١١٠]. وَأَخَذُوا يَذْكُرُونَ نَفْيَ التَّشْبِيهِ وَالتَّجْسِيمِ وَيُطْنِبُونَ فِي هَذَا وَيُعَرِّضُونَ بِمَا يَنْسُبُهُ بَعْضُ النَّاسِ إلَيْنَا مِنْ ذَلِكَ. فَقُلْت قَوْلِي مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ يَنْفِي كُلَّ بَاطِلٍ؛ وَإِنَّمَا اخْتَرْت هَذَيْنِ الِاسْمَيْنِ: لِأَنَّ التَّكْيِيفَ مَأْثُورٌ نَفْيُهُ عَنْ السَّلَفِ كَمَا قَالَ رَبِيعَةُ وَمَالِكٌ وَابْنُ عُيَيْنَةَ وَغَيْرُهُمْ الْمَقَالَةَ ـ الَّتِي تَلَقَّاهَا الْعُلَمَاءُ بِالْقَبُولِ ـ الِاسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ وَالْكَيْفُ مَجْهُولٌ وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ فَاتَّفَقَ هَؤُلَاءِ السَّلَفُ عَلَى أَنَّ الْكَيْفَ غَيْرُ مَعْلُومٍ لَنَا فَنَفَيْت ذَلِكَ اتِّبَاعاً لِسَلَفِ الْأُمَّةِ. وَهُوَ أَيضاً مَنْفِيٌّ بِالنَّصِّ»[١١١].

وكان أول سؤال وجِّه إليه في المجلس الذي عقد له بخصوص العقيدة الواسطية حول التأويل، فجاءت كذلك إجابته فصلاً وفيصلاً بين التأويل والتحريف الباطني غير الملتزم بضوابطه، فالتأويل فيه الوجوب وفيه الجواز، كان السؤال الذي وجه إليه بعد أن عرض عقيدته: مَا الْمُرَادُ بِالتَّحْرِيفِ وَالتَّعْطِيلِ؟ وَمَقْصُودُهُ أَنَّ هَذَا يَنْفِي التَّأْوِيلَ الَّذِي أَثْبَتَهُ أَهْلُ التَّأْوِيلِ الَّذِي هُوَ صَرْفُ اللَّفْظِ عَنْ ظَاهِرِهِ؛ إمَّا وُجُوباً وَإِمَّا جَوَازاً» فكانت إجابته أن: تَحْرِيفُ الْكَلِمِ عَنْ مَوَاضِعِهِ كَمَا ذَمَّهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ

---

(١٠٨) قاض يُسمّى رضى الدين الواسطي، ذُكِرَ اسمه في: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣، ص ١٦٠ و١٦٤.

(١٠٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩١ ـ ٢٠١.

(١١٠) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ١١.

(١١١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٥.

وَهُوَ إِزَالَةُ اللَّفْظِ عَمَّا دَلَّ عَلَيْهِ مِنْ الْمَعْنَى مِثْلُ تَأْوِيلِ بَعْضِ الْجَهْمِيَّةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾[112] أَيْ جَرَحَهُ بِأَظَافِيرِ الْحِكْمَةِ تَجْرِيحاً وَمِثْلُ تَأْوِيلَاتِ الْقَرَامِطَةِ وَالْبَاطِنِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ: مِنْ الْجَهْمِيَّةِ وَالرَّافِضَةِ وَالْقَدَرِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ فَسَكَتَ وَفِي نَفْسِي مَا فِيهَا»[113].

هذا التحقيق في موقف ابن تيمية من التأويل، نجده يزداد وضوحاً ومرونة كذلك في كتابه الإيمان وفي كتاب تلميذه ابن قيم الجوزية الصواعق وهو ما لم يريا في غير هذا الكتاب من تراثهما فيه حرجاً، كما طبقاه على كثير من النصوص المقدسة إما تأويلاً مجازياً واضحاً ـ مع ترك التسمية ـ وإما تصريحاً بالمجاز فيها»[114] أو قبولاً به بمعنى التفسير والبيان دون معناه الاصطلاحي[115]. كما أنهما نقلا العديد من التأويلات المجازية في آيات القرآن عن بعض السلف وغيرهم، ثم ارتضياها فكانت مذهباً لهما، كما كانت مذهباً لمن نقلاها عنه من علماء الأمة والسلف[116] وإن كنا نختلف مع أن المجاز هنا بمعنى التفسير والبيان وليس المجاز بمعناها الاصطلاحي والبياني.

نجد شيخ الإسلام ابن تيمية ينقل في الفتاوى في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾[117] يقول ابن تيمية في الفتاوى: «الكرسي ثابت بالكتاب، والسنّة، وإجماع جمهور السلف.. وقد نقل عن بعضهم أن كرسيّه علمه.. وقد قال بعضهم إن الكرسي هو العرش لكن الأكثرين على أنهما شيئان»[118].

فما بدا موقفاً رافضاً للمجاز والتأويل من قبل شيخ الإسلام ابن تيمية ومدرسته تعود إلى السياق التاريخي له، هذا السياق الذي صعدت فيه الدعوات الباطنية والتأويلية، وتحول المجاز ـ قبل عصر ابن تيمية ـ وفيه ـ للخوض في مباحث الاعتقاد وأصول الدين، متعلقاً بصفات الله ـ سبحانه وتعالى ـ وتوسعوا في ذلك حتى في غير الضرورة، وادّعى بعض المتكلمين والفرق أن لألفاظ القرآن ظاهراً وباطناً، قد لا يبدو بينهما أدنى اتصال، التفافاً حول جواز المجاز ودون ضبط له، الأمر الذي صنع ما يمكن تسميته فوضى التأويل، وعبثاً في استنباط المعاني مما لا يؤيده نقل أو لا يسلم به عقل.

ومن هنا فرّق الإمام ابن تيمية بين التأويل المذموم والباطل والمقبول، فيقول في الرسالة التدمرية: «وأما التأويل المذموم والباطل: فهو تأويل أهل التحريف والبدع الذين يتأولونه على

---

(١١٢) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١٦٤.
(١١٣) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٥.
(١١٤) المطعني، المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه: بين الإنكار والإقرار، ص ٥.
(١١٥) انظر: الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل: دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية.
(١١٦) المطعني، المصدر نفسه، ص ٦.
(١١٧) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٥.
(١١٨) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٦، ص ٥٨٤.

غير تأويله ويدّعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله بغير دليل يوجب ذلك ويدّعون أن في ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم، فيما أثبتوه بالعقل ويصرفونه إلى معانٍ هي نظير المعاني التي نفوها عنه فيكون ما نفوه من جنس ما أثبتوه فإن كان الثابت حقاً ممكناً كان المنفي مثله وإن كان المنفي باطلاً ممتنعاً كان الثابت مثله»[119].

هـ - محددات التأويل المرفوض عند ابن تيمية

تتحدد عناصر التأويل المرفوض عند ابن تيمية في محددات خمسة، هي حسب الدكتور محمد السيد كما يأتي:

(١) كل تأويل لم يحتمله اللفظ في أصل وضعه، وكما جرت به عادة الخطاب بين العرب، كتأويلهم لفظ الأحد بأنه المجرد من الصفات، أو هو الذي لا جزء له ولا قسم له، فإن هذا غير معروف في لغة العرب.

(٢) كل تأويل لم يحتمله اللفظ بحسب التركيب الخاص من تثنية وجمع، وإن جاز أن يحتمله اللفظ في تركيب آخر، كتأويله: «إنما خلقت بيدي» بأن اليدين هما القدرة أو النعمة، فإن لفظ اليد مفرداً، وعند إطلاقه قد يحتمل أحد هذين المعنيين، أما وهو في صفة التثنية وفي هذا التركيب بالذات، فإنه لم يرد في لغة العرب بهذا المعنى.

(٣) كل تأويل لم يحتمله السياق المعين، وإن جاز في غيره، كتأويلهم ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾[120] بأن إتيان الرب هنا معناه إتيان بعض آياته، أو إتيان أمره، فهذا التأويل مع هذا التفصيل والتنويع، ومع هذا التقسيم الوارد في الآية، لا يحتمله السياق بحال ما.

(٤) كل تأويل لم يألف استعمال اللفظ في ذلك المعنى المراد في لغة المخاطب، وإن كان مألوفاً كاصطلاح خاص، كتأويل لفظ الأفول بالحركة، فإن هذا غير معهود في لغة العرب البتة، فلا يجوز حمل آية من القرآن عليه، لأنه نوع من التلبيس.

(٥) التأويل الذي لا دليل عليه من سياق أو قرينة، لأن هذا لا يقصده المتكلم الذي يريد من خطابه هدى الناس والبيان له[121].

---

(١١٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، العقيدة التدمرية، تحقيق محمد بن عودة السعوي (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٠)، ص ٧٣.

(١٢٠) القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٨.

(١٢١) انظر: الجليند، الإمام ابن تيمية وقضية التأويل: دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية، ص ١٦٧.

نلاحظ من هذا التفصيل الذي فصله د. الجليند أن رابط اللغة واستخدام الاصطلاح، وضبط التأويل، وعدم إطلاقيته دون قيود من لغة ومن سياق هي شروط التأويل الصحيح وغير هذا تأويل باطل.

يعقب د. الجليند موضحاً ـ وهو ما نوافقه عليه تماماً ـ «هذه هي أنواع التأويل الباطلة التي قد أخذت شطراً كبيراً من حياة ابن تيمية والتي كرس حياته لمحاربته من قريب ومن بعيد، لأنها تمثل في نظره قطب الرحى لكل ما نشأ وشاع في الإسلام من البدع التي لا أصل لها في كتاب ولا سنة، والتي حاول أصحابها أن يخرجوها إلى الناس في أشكال لفظية مزخرفة، بأنواع البديع وأجناس البيان التي تقرب الناس إليها، ثم حاولوا بعد ذلك أن ينفروا من المعنى الأصلي المسوقة له الآية متبعين طرقاً شتى»[١٢٢].

وقد وضع شيخ الإسلام ابن تيمية رسالة خاصة بمنهجه في التأويل والتفسير، أسماها «قاعدة في أصول التفسير»[١٢٣] وفصل في أنواع التأويل ومراتب التفسير، من تفسير القرآن بالقرآن إلى تفسيره بالسنّة إلى تفسيره بإجماع الصحابة وأقوالهم ثم التابعين[١٢٤].

و ـ مسألة المجاز وموقف ابن تيمية منها

يقول د. عبد العظيم المطعني مفسرا الموقف المتحفظ لشيخ الإسلام ابن تيمية تجاه مسألة المجاز وفق هذا المنطق: «دخول المجاز في هذا المجال الخطير ـ مجال العقيدة والتوحيد ـ بعد أن كان قضية بلاغية نقدية ولغوية جمالية هو الذي أسعر نار الثورة على المجاز عند الإمام، لأنه رأى في مثل تأويل يد الله بالقدرة تعطيلاً لصفة من صفات الله»[١٢٥]، وهو «الجدل العقيم في أمور العقائد، الذي وجدناه فيما بعد لدى متكلمي الإسلام من معتزلة وأشاعرة، ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف أو نزاع لدى كبار الأئمة»[١٢٦]. ويضيف د. الجليند: «ولم نقرأ عن النبي (ﷺ) أو عن أحد من صحابته أنه توقف أمام آية من الكتاب العزيز، أو وصف من أوصاف الباري تعالى الواردة في الكتاب والسنّة ليستخرج من هذه الآية أو تلك مذهباً معيناً في فهم العقيدة كما حاول المسلمون من بعده، بعد أن تفرقوا أو تحزبوا ولم يثر (ﷺ) جدلاً أو نقاشاً حول آية من الآيات التي تتحدث عن أفعال العباد، كما أثاره حولها القدرية والجبرية، ولم يرَ (ﷺ) نوعاً من التضاد أو التناقض بين آيات النوعين حاول أن يرفعه، كما صنعت الفرق الإسلامية فيما بعد»[١٢٧].

---

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٤، وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مقدمة في أصول التفسير (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٨٥هـ/ [١٩٦٥م]).

(١٢٤) انظر تفصيل ذلك في: الجليند، المصدر نفسه.

(١٢٥) المطعني، المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه: بين الإنكار والإقرار، ص ٨.

(١٢٦) الجليند، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

في هذه السياقات وفي ظل صحوة باطنية وشيعية ـ كما أسلفنا الذكر ـ عاصرها ابن تيمية في عصره، وكذلك صحوة صوفية وفكرية متعددة، فقد برز فيها محيي الدين بن عربي (توفي سنة ٦٣٨هـ) وتاج الدين أحمد بن عطاء الله السكندري (توفي ٧٠٩هـ) صاحب الحكم العطائية، والتنوير وإسقاط التدبير، وقبل عصر ابن تيمية بقليل رغم أنه لم يشتهر فيه بتعظيمه للفلسفة والمنطق إلا من كان معْرضاً عن العلوم الشرعية من أمثال شهاب الدين السهروردي الصوفي المتفلسف، صاحب التلويحات والألواح وحكمة الإشراق، الذي أفتى بعض الفقهاء بكفره، فأمر صلاح الدين الأيوبي بقتله سنة ٥٨٦هـ ونصير الدين الطوسي (توفي ٦٧٢هـ) صاحب كتاب شرح الإشارات لابن سينا وغيره، ففي هذه السياقات التاريخية كان موقف شيخ الإسلام الرفضي المتحفظ من فكرة التأويل الباطني ولكن ليس من فكرة المجاز بالكلية.

ولعل تحديد منهج شيخ الإسلام ابن تيمية من التأويل والمجاز، اللذين ارتبطا عنده بالباطنية ـ التي كان يستخدم مفهومها عادة في إشارة للصوفية والشيعة معاً ـ ما يكشف لنا عن أهمية هذا السياق في تفسير موقفه وما قد يبدو فيه من تناقض حين يقبل بالتأويل أحياناً ولا يقبل به في أغلب الأحيان، ويستخدمه أحياناً دون وصفه بالسلب ويمرره أحياناً وكأنه بلا سلب، ما يستدعي تمييزاً معرفياً، نشير لأهم خطوطه المنهجية في ما يأتي:

(١) إن سلف الأمة لم يقولوا بالمجاز، ولم يقسموا الكلام صراحة إلى حقيقة ومجاز، إلا عبارة عن الإمام أحمد في «الرد على الجهمية» حين تكلم على قوله تعالى «إنا نحن» الواردة في القرآن، فقال: إن هذا من مجاز اللغة كما يقول الرجل: إنا سنعطيك كذا، أو إنا سنفعل كذا، وهو يتحدث عن نفسه، واحتج بها بعض أتباع أحمد فقالوا: إنه قال بالتأويل في القرآن، ومن هؤلاء «أبو يعلى» و«ابن عقيل» ولكن بقية أصحاب أحمد المتقدمين قد منعوا ذلك، وقالوا: قد عنى بقوله: من مجاز اللغة، أي مما يجوز في اللغة أن يقول الرجل كذا، ولم يقصد بقوله هذا المجاز الذي هو قسيم الحقيقة[١٢٨].

(٢) إنكار أن يكون للغة وضع أو أصل أول تفرع عنه المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً كما يقول المجازيون.

(٣) إنكار التجريد والإطلاق في التراكيب اللغوية، بل هي دائماً مقيدة بأي نوع من القيود، وهدفه من هذا وأد فكرة المجاز، لأن المجازيين يقولون إن التركيب الخالي المطلق من التقييد بالقرائن المجازية حقيقة لغوية، أما المقيد بتلك القرائن فهو المجاز.

(٤) إن المجاز نشأ وترعرع في بيئات المعتزلة والجهمية ومن وافقهم، ولعل أبو عبيدة معمر بن المثنى كان سباقاً لطرق هذا المجال في العربية.

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(٥) مناقشة النصوص التي استدل بها مجوِّزو المجاز وإخراجها من المجاز، ويتضح هذا الإنكار بقوة في كتابه الإيمان إنكاراً لا يحتمل اشتباهاً إلا بمقارنته ببعض ممارسات شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع أخرى[١٢٩].

من هذه المواضع الأخرى قوله في معية الله وقربه، حيث حكى في هذه المسألة أربعة مذاهب، ارتضى الرابع منها ونسبه إلى سلف الأمة، من أئمة الدين والعلم وشيوخ العلم والعباد، حيث يقول ابن تيمية: «إنهم آمنوا بجميع ما جاء في الكتاب والسنّة من غير تحريف الكلم، وأثبتوا أن الله تعالى فوق سماواته، وأنه على عرشه بائن من خلقه، وهم بائنون منه، وهو أيضاً مع العباد ـ عموماً ـ بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية»[١٣٠].

وبعد أن أسند هذا التأويل إلى سلف الأمة، أسنده إلى الإمام أحمد بن حنبل، حيث قال: إن حنبل بن إسحاق سأل الإمام أبا عبد الله عن قوله تعالى: «إلا وهو معهم أينما كانوا» فقال: علمه: عالم الغيب والشهادة، محيط بكل شيء»[١٣١].

وكما يلاحظ د. عبد العظيم المطعني فإن شيخ الإسلام ابن تيمية يستخدم المجاز والتأويل دون أن يصرِّح به، في مسألة القرب والمعية، وهو نفس ما يقوله مجوِّزو المجاز في المواضع نفسها[١٣٢].

ومن المسائل كذلك التي لجأ فيها ابن تيمية للتأويل، تفسيره لحديث النبي (ﷺ) البقرة وآل عمران» يجيئان يوم القيامة يحاجّان عن أصحابهما»، حيث قال عمله المراد بهما، وهو عند علماء البيان مجاز مرسل علاقته السببية[١٣٣]، وكذلك في تفسير الاستواء والكرسي وروى روايتين لأحمد بن حنبل يجيز في إحداهما تأويل حديث النزول كما في الحديث القدسي[١٣٤].

ز ـ ابن تيمية ينصف المتأولين من العلماء

لم يكن ابن تيمية من أهل التعصب المذهبي واحتكار الحقيقة، فقد أفاض في عذر المتأولين من العلماء، واعتبر التأويل أحد أبرز عناصر الإعذار عند الخلفاء، فيقول: «المتأول المجتهد كأهل العلم والدين الذين اجتهدوا واعتقد بعضهم حل أمور واعتقد الآخر تحريمها كما استحل بعضهم بعض أنواع الأشربة وبعضهم بعض المعاملات الربوية وبعضهم بعض عقود التحليل والمتعة وأمثال ذلك فقد جرى ذلك وأمثاله من خيار السلف فهؤلاء المتأولون المجتهدون غايتهم أنهم مخطئون

---

(١٢٩) انظر: المطعني، المصدر نفسه، ص ٩.
(١٣٠) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٥، ص ٢٣١.
(١٣١) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٩٦.
(١٣٢) المطعني، المصدر نفسه، ص ١١.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١١.
(١٣٤) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٩٧.

وقد قال الله تعالى ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[135] وقد ثبت في الصحيح أن الله استجاب هذا الدعاء وقد أخبر سبحانه عن داود وسليمان (ﷺ) أنهما حكما في الحرث وخص أحدهما بالعلم والحكم مع ثنائه على كل منهما بالعلم والحكم والعلماء ورثة الأنبياء فإذا فهم أحدهم من المسألة ما لم يفهمه الآخر لم يكن بذلك ملوماً ولا مانعاً لما عرف من علمه ودينه»[136].

ومن المسائل التي مارس فيها شيخ الإسلام المجاز دون أن يصرح به كذلك تأويله لآية إثبات النفع والضر للأصنام: ﴿يَدْعُو لَمَن ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ﴾[137] ورأي شيخ الإسلام ابن تيمية أن إضافة الضر والنفع للضمير العائد على الأصنام ليس إضافة للفاعل، بل يقول: «والشيء يضاف إلى الشيء بأدنى ملابسة، فلا يجب أن يكون الضر والنفع المضافان من باب إضافة المصدر للفاعل، بل قد يضاف المصدر من جهة كونه اسماً كما تضاف سائر الأسماء، وقد يضاف إلى محله وزمانه ومكانه، وسبب حدوثه، وإن لم يكن فاعلاً، كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾[138]، ولا ريب أن بين المعبود من دون الله وبين ضرر عابديه تعلقاً يقتضي الإضافة»[139].

وهناك أمثلة كثيرة على استخدام المجاز دون التصريح به، كما أن هناك مواضع ورد فيها لفظ المجاز تصريحاً في كتابات ومواقف أخرى لـ ابن تيمية[140]، منها ما نجده في إعذاره لاختلافات الأئمة الأعلام، ففي دفاعه عن الأئمة الأعلام في رسالته رفع الملام عن الأئمة الأعلام[141] نجده يتخذ من المجاز والتأويل ـ كما ذكرنا نموذجاً سابقاً من الفتاوى أيضاً ـ سلاحاً للدفاع عنهم، وكان بعض المبطلين قد طعن بهم، لأنهم وقفوا من بعض أحاديث النبي (ﷺ) مواقف متباينة، ومن بعض تفسيرات الاعتقاد وغيره، ما دفع بابن تيمية للرد عليهم، وقد جمع في رسالته عشرة أسباب، ذكر في السببين السادس والثامن فيها ذكر الحقيقة والمجاز والاختلاف بين دلالتيهما ركيزة لهذا الدفاع، فقال في السبب السادس:

«وتارة يكون مشتركاً، أو مجملاً، أو متردداً بين حقيقة ومجاز، فيحمله ـ أي الفقيه ـ على الأقرب عنده، وإن كان المراد هو الآخر»[142]، ويقول في السبب الثامن بتعارض الدلالات: «اعتقاده ـ أي الفقيه ـ أن تلك الدلالة قد عارضها ما دل على أنها غير مراده.. مثل معارضة العام بالخاص، أو المطلق بالمقيد، أو الأمر المطلق بما ينفي الوجوب، أو الحقيقة بما يدل على

---

(١٣٥) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٦.
(١٣٦) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٧٥.
(١٣٧) القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية ١٣.
(١٣٨) المصدر نفسه، «سورة سبأ،» الآية ٣٣.
(١٣٩) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه.
(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧ وما بعدها.
(١٤١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، رفع الملام عن الأئمة الأعلام (الرياض: الرئاسة العامة للإفتاء والبحوث بالمملكة العربية السعودية، ١٩٨٣).
(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

المجاز، إلى آخر أنواع المعارضات، فإن تعارض دلالات الأقوال، وترجيح بعضها على بعض بحر خضم»[١٤٣].

لاحظ د. المطعني بعد أن سرد هذه الأقوال لشيخ الإسلام ابن تيمية، أن له مذهبين في المجاز، هما: الأول، مذهب جدلي نظري أنكر فيه المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم، وقد دعاه إلى ذلك فوضى التأويل، في عصره وقبل عصره، عملاً بالأصل المعروف لدى علماء السلف «سد الذرائع». والثاني، مذهب عملي سلوكي طبقه على آيات من الذكر الحكيم كما تقدم.

ولكننا يمكن أن نضيف مذهبين آخرين استخدم فيهما شيخ الإسلام ابن تيمية التأويل: الأول، أنه استخدم التأويل في أحيان أخرى كتأويل بعض الصفات وكذلك في الإعذار والتبرير لأخطاء بعض الأئمة والسلف. الثاني، التوقف ويتضح حين يسرد استخدام التأويل في استطراداته، دون رفض أو تحفُّظ سلبي على هذا الاستخدام، ما يحتمل الموافقة وعدم الرفض.

وكمثال على المذهب الأول ما نجده عند شيخ الإسلام ابن تيمية في استخدامه التأويل مثلاً في تفسير المعيَّة في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[١٤٤]، حيث يقول في رسالته الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان[١٤٥] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنكُمْ﴾[١٤٦]، ولفظة «مع» جاءت في القرآن عامة وخاصة، والعامة جاءت في هذه الآية وفي آية المجادلة: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[١٤٧]، فافتتح الكلام بالعلم وختمه بالعلم، ولهذا قال ابن عباس والضحاك وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل هو معهم بعلمه، وأما المعيَّة الخاصة ففي قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾[١٤٨]، وقوله تعالى لموسى (ﷺ): ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[١٤٩]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[١٥٠]، يعني النبي (ﷺ) وأبا بكر (ﷺ)، فهو مع موسى دون فرعون، ومع محمد وصاحبه دون أبي جهل وغيره من أعدائه، ومع الذين اتقوا والذين هم محسنون دون الظالمين المعتدين»[١٥١]، ويعقب شيخ الإسلام ابن تيمية:

---

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٤٤) القرآن الكريم، «سورة الحديد،» الآية ٤.

(١٤٥) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٨٥).

(١٤٦) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٨.

(١٤٧) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ٧.

(١٤٨) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٨.

(١٤٩) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ٤٦.

(١٥٠) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٤٠.

(١٥١) ابن تيمية الحراني، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص ١٢١.

«فلو كان معنى المعية أنه بذاته في كل مكان تناقض الخبر الخاص والخبر العام؛ بل المعنى أنه مع هؤلاء بنصره وتأييده دون أولئك، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾[١٥٢]، أي هو إله من في السموات وإله من في الأرض، كما قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[١٥٣]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾[١٥٤]، كما فسَّره أئمة العلم كالإمام أحمد وغيره أنه المعبود في السموات والأرض»[١٥٥].

ورأى البعض من الباحثين في هذا تناقضاً، وأن ابن تيمية خرج به عن مذهبه السلفي، صارفاً المعنى عن ظاهره، وأنه لم يعترف بهذا الخروج، و«أن المذهب السليم يجب أن يضطرد تطبيقه وينتظم طريقه ويتناسق السير به»[١٥٦]. ولكن نرى أن مثل هذا الرأي أخطأ لسبب واحد رئيس وهو عدم قراءته مسألة التأويل في كليتها وتفاصيلها عند ابن تيمية، والاكتفاء بالشوارد دونها، وتجاهل اللحظة والسياق التاريخي والفكري المبطن في خطابه، ودخل على الموضوع بإجابة جاهزة هي نزع الصحة والاتباع السلفي عن ابن تيمية.

يرى الدكتور المطعني مفكّكاً ومفنِّداً لشبهة التناقض أو الاشتباه ـ تلك ـ في الموقف من المجاز أنه لا عجب من ذلك حيث يقول: «ولا عجب ولا تناقض في موقفه من المجاز عند التحقيق، فهو إمام جليل واسع المعرفة، ومناضل قدير وفقيه مبرز ومجتهد واعٍ»[١٥٧] وهكذا ينتفي التناقض، ويتضح اتساقاً حين الفصل بين ما هو تأسيسي وما هو تاريخي، وبين ما هو تأصيلي وما هو استطرادي في مجمل خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية، عبر جمع شوارده مع سياقاتها وأنساقها الكلية.

وهو الموقف نفسه الذي نجده في حديثه عن التأويل الذي يشتد أحياناً كثيرة في رفضه، ويقبل به أحياناً أخرى، بل يقبله ويعذر به رغم اشتهار موقفه الرافض له في باب الابتداء والتأسيس، حين إبداء دفاعه عن أهل الحديث والسنّة ورفضه للباطنية مذهباً وفكراً، ترفض الظاهر الواضح تيهاً في سراديب التفسير الباطني والمذهبي وتجاوزاً للمنقول والمعقول الثابت.

ولكنا نجده في الفتاوى يقول باعتبار التأويل عذراً: «من كان قد آمن بالله ورسوله ولم يعلم بعض ما جاء به الرسول، فلم يؤمن به تفصيلاً، أما أنه لم يسمعه، أو سمعه من طريق لا يحب التصديق بها، أو اعتقد معنى آخر لنوع من التأويل الذي يعذر به، فهذا قد جعل فيه من الإيمان بالله وبرسوله ما يوجب أنه يثيبه الله عليه، وما لم يؤمن به فلم تقم عليه به الحجة التي يكفر مخالفها،

---

(١٥٢) القرآن الكريم، «سورة الزخرف،» الآية ٨٤.
(١٥٣) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٢٧.
(١٥٤) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٣.
(١٥٥) انظر: ابن تيمية الحراني، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص ١٢٣.
(١٥٦) انظر: عويس، ابن تيمية ليس سلفياً، ص ٥٣ وما بعدها.
(١٥٧) المطعني، المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه: بين الإنكار والإقرار، ص ٢٢.

وأيضاً فقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن من الخطأ في الدين ما لا يكفر مخالفة، بل لا يفسق، بل لا يأثم»[158].

ويضيف ابن تيمية أنه لا يفسق صاحب التأويل في المسائل المشهورة المتواترة، ويقول في ذلك: «وأهل السنة والجماعة متفقون على أن المعروفين بالخير كالصحابة المعروفين، وغيرهم من أهل الجمل وصفين من الجانبين، لا يفسق أحد منهم، فضلاً عن أن يكفر، حتى عدى ذلك من عداه من الفقهاء إلى سائر أهل البغي، فإنهم من إيجابهم لقتالهم، منعوا أن يحكم بفسقهم لأجل التأويل، كما يقول هؤلاء الأئمة إن شارب النبيذ المتنازع فيه متأولاً لا يجلَد ولا يفسق»[159].

وفي موضع آخر يرفض ابن تيمية ذم المتأول خطأً والتجرؤ على الأعلام نتيجة تأويلهم فيقول: «ولكن وقوع مثل هذا التأويل من الأئمة المتبوعين أهل العلم والإيمان صار من أسباب المحن والفتنة، فإن الذين يعظمونهم قد يقتدون بهم في ذلك، وقد لا يقفون عند الحد الذي انتهى إليه أولئك، بل يتعدون ذلك ويزيدون زيادات لم تصدر من أولئك الأئمة السادة، والذين يعلمون تحريم جنس ذلك الفعل، قد يعتدون على المتأولين بنوع من الذم فيما هو مغفور لهم، ويتبعهم آخرون فيزيدون في الذم ما يستحلون به من أعراض إخوانهم وغير أعراضهم ما حرَّمه الله ورسوله، فهذا واقع كثير في موارد النزاع الذي وقع في خطأ من بعض الكبار»[160].

وفق هذا النص السابق يبدو التأويل عند ابن تيمية سبباً من أسباب التسامح عند الاختلاف، وتحذير من التعصب عند التأول، وموارد النزاع، وهو يدل على سعة في فهم واستخدام مفهوم التأويل عند ابن تيمية، سواء في مسائل العقائد كما وضحنا موقفه في أنواع التأويل المقبول منه والمرفوض، أو في مسائل الفقه إعذاراً واجتهاداً.

ثانياً: موقف ابن تيمية من التوحيد والتكفير والجهاد

مع نزوع للتكفير ذاعت وشاعت لدى الكثير من الحركات الجهادية قراءتهم لابن تيمية، فلم ينتبهوا لما وضع من قواعد كلية في التنفير من التكفير، وهو القائل: «إني من أعظم الناس نهياً عن أن ينسب معيَّن إلى تكفير وتفسيق ومعصية، إلا إذا علم أنه قامت عليه الحجة الرسالية، التي من خالفها كان كافراً تارة وفاسقاً أخرى، وعاصياً أخرى» وأكد في أكثر من موضع ضرورة التفريق بين التكفير بإطلاق والتكفير بالتعيين[161].

---

(١٥٨) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٢، ص ٤٩٤.

(١٥٩) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٤٩٤.

(١٦٠) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، ٢ ج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م)، ج ١، ص ٣٠١.

(١٦١) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣، ص ٢٢٩ ـ ٢٣١، كتاب الشيخ إلى أخيه زين الدين.

فارق بين الوعيد العام والوعيد الخاص، ومقولة التكفير والقائل بها، وإسقاط الحكم عليه، وإن ما ينقل عن السلف والأئمة من قولهم بتكفير من يقول كذا وكذا، يجب أن يفرق المحتج به بين التكفير المطلق وتكفير الشخص المعين، لأن نصوص القرآن في الوعيد مطلقة وعامة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ﴾[١٦٢] ونظائر ذلك في القرآن كثيرة[١٦٣].

وسنقوم هنا بتعريف التوحيد وأقسامه عند ابن تيمية، وحد الإسلام عنده، ثم نردف بموقفه من المخالفين وكيف تجلت مواقف ضبطه في التكفير والتسامح عملياً ونظرياً، ثم نعرض لمسألة أحكام الديار، وهي من المفاهيم التأسيسية للخروج لدى التنظيمات الجهادية المعاصرة، ثم نعرض لموقف وفلسفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند ابن تيمية.

١ ـ التوحيد وأقسامه عند ابن تيمية

انتشر مفهوم التوحيد عند شيخ الإسلام ابن تيمية، كتحقيق كامل لمعنى الشهادتين، والعمل بهما، ولكنه يشترط للعمل الصدق ولتركه الاستحلال شرطاً للكفر.

وقد انتشرت نظريته وتقسيمه للتوحيد مع الدعوات السلفية المعاصرة، التي أعادت الاهتمام بتراثه التوحيدي بالخصوص، والتي غلبت على تراثه، وتناولته كذلك عبر كتاب شرح العقيدة الطحاوية لصدر الدين علي بن محمد بن أبي العز الحنفي المتوفى سنة ٧٩٨هـ، وهو تلميذ مباشر لتلميذ ابن تيمية عماد الدين بن كثير(توفي ٧٧٤هـ) حيث اعتمد في تقسيمه لأصناف التوحيد تقسيم شيخ الإسلام (ﷺ)، وأضاف لها فرعاً ثالثاً هو توحيد الصفات.

يقسم ابن تيمية التوحيد إلى صنفين هما توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، ثم أضاف إليهما ابن أبي العز الحنفي صنفاً ثالثاً، هو توحيد الأسماء والصفات، وما أضافه صاحب العقيدة الطحاوية، متضمن فيما حدده ابن تيمية سابقاً، ونعرِّف هنا هذه الأقسام الثلاثة كما يأتي:

أ ـ توحيد الربوبية

ويقصد به الإيمان بأن الله هو الخالق وأنه الرب صاحب النعم كلها، ولكن لا يقرون له بطاعة ولا يحتكمون لشرعه وشريعته، ويقتصر هؤلاء معنى قولنا لا إله إلا الله حتى قد يجعلوا معنى الإلهية القدرة على الاختراع، ثم يعقب «ومعلوم أن المشركين من العرب الذين بعث إليهم محمد (ﷺ) أولاً: لم يكونوا يخالفونه في هذا بل كانوا يقرّون بأن الله خالق كل شيء حتى إنهم كانوا يقرون بالقدر أيضاً وهم مع هذا مشركون فقد تبين أن ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك»[١٦٤].

وتوضيحاً يمكن تحديد النقاط التالية في التعريف بتوحيد الربوبية عند ابن تيمية:

---

(١٦٢) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١٠.
(١٦٣) الجليند، منهج السلف بين العقل والتقليد، ص ٢٢.
(١٦٤) ابن تيمية الحراني، العقيدة التدمرية، ص ١٦٦ و١٩٦ ـ ٢٠٠.

أولها، أن الله رب كل شيء ويشترك في الإيمان بربوبيته المؤمنون مع المشركين في مكة، حيث لا ينكرون أن لله الخلق.

وثانيها، أنهم مع إيمانهم بربوبيته وخلقه ورعايته ما وحدوه في عبادته وطاعته وما احتكموا لأمره وشرعه ورسالة أنبيائه.

وثالثها، أنه يغلب حسب ابن تيمية عند المتصوفة وبعض أهل العرفان، ويختلط عندهم بوحدة الشهود والوجود، فيقول عندهم: «غاية ما عندهم من التوحيد هو شهود هذا التوحيد وأن يشهد أن الله رب كل شيء، ومليكه وخالقه لا سيَّما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده وبمشهوده عن شهوده وبمعروفه عن معرفته، ودخل في فناء توحيد الربوبية بحيث يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل، فهذا عندهم هو الغاية التي لا غاية وراءها ومعلوم أن هذا هو تحقيق ما أقر به المشركون من التوحيد»[165].

رابعاً، لا يترتب على توحيد الربوبية إسلام حيث يشترك فيه المؤمنون والمشركون، فيقول ابن تيمية: «ولا يصير الرجل بمجرد هذا التوحيد مسلماً فضلاً عن أن يكون ولياً لله أو من سادات الأولياء وطائفة من أهل التصوف والمعرفة يقررون هذا التوحيد[166]».

ب ـ توحيد الألوهية

يقصد به عند ابن تيمية تمام لا إله إلا الله، بمعنى توحيد العبادة والطاعة والخضوع لله تعالى دون خلقه، بألّا تكون عبداً لغير الله، لا تعبد ملكاً ولا نبياً ولا ولياً ولا شيخاً ولا أماً ولا أباً، لا تعبد إلا الله وحده، فتفرد الله (ﷻ) وحده بالتألُّه والتعبُّد، ولهذا يسمى: توحيد الألوهية، ويسمى: توحيد العبادة، فباعتبار إضافته إلى الله هو توحيد ألوهية، وباعتبار إضافته إلى العابد هو توحيد عبادة.

ثم يعرِّف ابن تيمية العبادة بقوله: «العبادة أوامر ونواهٍ: أوامر مبنية على الرغبة وطلب الوصول إلى الآمر، ونواهٍ مبنية على التعظيم والرهبة من هذا العظيم، إذا أحببت الله (ﷻ)، رغبت فيما عنده ورغبت في الوصول إليه، وطلبت الطريق الموصل إليه، وقمت بطاعته على الوجه الأكمل، وإذا عظمته خفت منه، كلما هممت بمعصية، استشعرت عظمة الخالق (ﷻ)، فنفرت ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾[167]، فهذه من نعمة الله عليك، إذا هممت بمعصية، وجدت الله أمامك، فهبت وخفت وتباعدت عن المعصية، لأنك تعبد الله رغبة ورهبة.

---

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٦٦.
(١٦٦) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.
(١٦٧) القرآن الكريم، «سورة يوسف،» الآية ٢٤.

وهو يتجاوز بذلك مجرد القدرة على الاختراع بل العبادة فوق ذلك والطاعة في مختلف الأوامر والنواهي، يقول ابن تيمية: «فليس المراد بالإله هو القادر على الاختراع، كما ظنه مَن ظنه من أئمة المتكلمين، فإن المشركين كانوا يقرّون بهذا وهم مشركون كما تقدم بيانه، بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يعبد»(١٦٨).

ج ـ توحيد الأسماء والصفات

يرى ابن تيمية أن كلمة الذات مولَّدة، مثل كلمات الموجود والماهية والكيفية، ونحو ذلك، ومع هذا فلا يُتصور وجود ذات بدون صفات تضاف إليها، كما لا يتصور، وجود شيء قائم بنفسه في الخارج، لا يتصف بصفة ثبوتية، أصلاً، والرأي الذي يقول به ابن تيمية هو أنه لا يمكن أن توجد ذات خالية من الصفات، كما أن الذات الموصوفة لا تنفك عن الصفات(١٦٩).

ويحدد ابن تيمية مفهوم توحيد الأسماء والصفات، وكونه طريقة سلف الأمة في فهمها، بقوله: «طريقة سلف الأمة وأئمتها، إثبات ما أثبته من الصفات، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه ـ مع ما أثبته من الصفات ـ من غير إلحاد، لا في أسمائه ولا في آياته، فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(١٧٠) وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾(١٧١)... وهو ما يعني أن يثبت العبد لله ما يجب إثباته له من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه عنه مما يضاد هذه الحال ولا بد له في أحكامه، من أن يثبت خلقه وأمره فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته ويثبت أمره المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه، من القول والعمل ويؤمن بشرعه وقدره إيماناً خالياً من الزلل وهذا يتضمن التوحيد في عبادته وحده لا شريك له، وهو التوحيد في القصد والإرادة والعمل(١٧٢).

يتحدد توحيد الأسماء والصفات عند ابن تيمية وتلامذته في عدد من العناصر هي:

(١) إثبات الصفات التي أثبتها الله لنفسه، فلا يصح وصف الله بما لم يصف به نفسه.

---

(١٦٨) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(١٦٩) انظر في ذلك: محمد عبد الله عفيفي، النظرية الخلقية عند ابن تيمية (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٨)، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(١٧٠) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية ١٨٠.

(١٧١) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ٤٠.

وانظر أيضاً: ابن تيمية الحراني، العقيدة التدمرية، ص ٧.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ٤.

(٢) عدم التعطيل وعدم التشبيه وعدم التمثيل وعدم التكييف، وهو ما ينفي عنه كل باطل، يقول ابن تيمية «لِأَنَّ التَّمْثِيلَ نَفَاهُ اللَّهُ بِنَصِّ كِتَابِهِ حَيْثُ قَالَ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وَأَخَذُوا يَذْكُرُونَ نَفْيَ التَّشْبِيهِ وَالتَّجْسِيمِ وَيُطْنِبُونَ فِي هَذَا وَيُعَرِّضُونَ بِمَا يَنْسُبُهُ بَعْضُ النَّاسِ إلَيْنَا مِنْ ذَلِكَ. فَقُلْت قَوْلِي مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ يَنْفِي كُلَّ بَاطِلٍ؛ وَإِنَّمَا اخْتَرْت هَذَيْنِ الِاسْمَيْنِ: لِأَنَّ التَّكْيِيفَ مَأْثُورٌ نَفْيُهُ عَنْ السَّلَفِ كَمَا قَالَ رَبِيعَةُ وَمَالِكٌ وَابْنُ عُيَيْنَة وَغَيْرُهُمْ الْمَقَالَةَ - الَّتِي تَلَقَّاهَا الْعُلَمَاءُ بِالْقَبُولِ - الِاسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ وَالْكَيْفُ مَجْهُولٌ وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ فَاتَّفَقَ هَؤُلَاءِ السَّلَفُ عَلَى أَنَّ الْكَيْفَ غَيْرُ مَعْلُومٍ لَنَا فَنَفَيْت ذَلِكَ اتِّبَاعاً لِسَلَفِ الْأُمَّةِ. وَهُوَ أيضاً مَنْفِيٌّ بِالنَّصِّ. فَإِنَّ تَأْوِيلَ آيَاتِ الصِّفَاتِ يَدْخُلُ فِيهَا حقيقة الموصوف، وحقيقة صفاته»[173].

(٣) عدم تأويل حقيقة الصفات لأنها حقيقة الموصوف بها سبحانه وتعالى وأن الكلام في الذات فرع من الكلام في الصفات عند ابن تيمية، حيث يقول: «الْكَلَامُ فِي الصِّفَاتِ فَرْعُ الْكَلَامِ فِي الذَّاتِ: يُحْتَذَى حَذْوُهُ وَيُتَّبَعُ فِيهِ مِثَالُهُ فَإِذَا كَانَ إثْبَاتُ الذَّاتِ إثْبَاتَ وُجُودٍ لَا إثْبَاتَ تَكْيِيفٍ؛ فَكَذَلِكَ إثْبَاتُ الصِّفَاتِ إثْبَاتُ وُجُودٍ لَا إثْبَاتُ تَكْيِيفٍ»[174].

(٤) التزام الوسط في باب الصفات، والسلف وسط في الأمة، كما أن هذه الأمة وسط بين الأمم، يقول ابن تيمية: «فَهُم الْوَسَطُ فِي فِرَقِ الْأُمَّةِ كَمَا أَنَّ الْأُمَّةَ هِيَ الْوَسَطُ فِي الْأُمَمِ. فَهُمْ وَسَطٌ فِي بَابِ صِفَاتِ اللَّهِ بَيْنَ أَهْلِ التَّعْطِيلِ الْجَهْمِيَّة وَأَهْلِ التَّمْثِيلِ الْمُشَبِّهَةِ»[175].

(٥) إن مذهبه هذا في الصفات هو مذهب أهل السلف وليس مذهب الحنابلة وابن حنبل، فقد رد حين عرضه بأنه صنف اعتقاد أحمد دون غيره، فجاء رده: «فَقُلْت: مَا خَرَجْتُ إلَّا عَقِيدَةُ السَّلَفِ الصَّالِحِ جَمِيعِهِمْ؛ لَيْسَ لِلْإِمَامِ أَحْمَدَ اخْتِصَاصٌ بِهَذَا. وَقُلْت: قَدْ أَمْهَلْت مَنْ خَالَفَنِي فِي شَيْءٍ مِنْهَا ثَلَاثَ سِنِينَ فَإِنْ جَاءَ بِحَرْفِ وَاحِدٍ عَنْ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ يُخَالِفُ مَا ذَكَرْته فَأَنَا أَرْجِعُ عَنْ ذَلِكَ»[176]، فهو يلح في تصوره لمجمل عقيدة السلف أن هذا ليس تصوراً مذهبياً ولكن ما كان عليه سلف الأمة في القرون الثلاثة الأولى، وما كان وسطاً بين الفرق وعدلاً بين الأطراف.

د ـ عدم التكفير بالتأويل وشرط الاستحلال

في الموقف من الفرق الاعتقادية، وحديث الفرقة الناجية، نجد ابن تيمية يرفض التكفير بسبب ابتداع بعض الفرق، التي يصل بها الأثر للثلاثة وسبعين فرقة، ويرى أنه لا يجوز تكفيرها لمجرد

(١٧٣) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣، ص ١٩٤.
(١٧٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٦.
(١٧٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٦.
(١٧٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٦.

بدعتها، فيقول في نص تأسيسي واضح وتأصيلي في هذا السياق: «المقصود هنا أنه لا يجعل أحد بمجرد ذنب يذنبه ولا ببدعة ابتدعها ولو دعا الناس إليها كافراً في الباطن إلا إذا كان منافقاً، فأما من كان في قلبه الإيمان بالرسول وما جاء به وقد غلط في بعض ما تأوله من البدع فهذا ليس بكافر أصلاً، والخوارج كانوا من أظهر الناس بدعة وقتالاً للأمة وتكفيراً لها، ولم يكن في الصحابة من يكفرهم، لا علي بن أبي طالب ولا غيره بل حكموا فيهم بحكمهم في المسلمين الظالمين المعتدين كما ذكرت الآثار عنهم بذلك في غير هذا الموضع، وكذلك سائر الاثنتين وسبعين فرقة من كان منهم منافقاً فهو كافر في الباطن ومن لم يكن منافقاً بل كان مؤمناً بالله ورسوله في الباطن لم يكن كافراً في الباطن وإن أخطأ في التأويل كائناً ما كان خطؤه»[١٧٧].

ويضيف ابن تيمية حتى لا يقول قائل هو يرميهم في النفاق الذي هو في النار، كما سبق أن أوردنا في وصفه لأكثر الجهمية والشيعة، أنه نفاق ليس شاملاً بل في شعبة منه، وأن تكفيرهم مخالف للكتاب والسنّة وإجماع الأئمة الأربعة ويؤكد أنه ليس منهم من كفر إحدى الفرق، بل التخطئة أو الكفر الأصغر في بعض المقالات: «وقد يكون في بعضهم شعبة من شعب النفاق ولا يكون فيه النفاق الذي يكون صاحبه في الدرك الأسفل من النار، ومن قال: إن الاثنتين وسبعين فرقة كل واحد منهم يكفر كفراً ينقل عن الملة فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع الصحابة... بل إجماع الأئمة الأربعة وغير الأربعة فليس فيهم من كفر كل واحد من الثنتين وسبعين فرقة وإنما يكفر بعضهم بعضاً ببعض المقالات.»[١٧٨].

بل يمنع ابن تيمية تفسيق المتأول ولو كان مبتدعاً وباغياً، وإن كان الحكم قتاله، وليس فقط عدم تكفيره، قوله: «أهل السنّة والجماعة متفقون على أن المعروفين بالخير كالصحابة المعروفين، وغيرهم من أهل الجمل وصفين من الجانبين، لا يفسق أحد منهم، فضلاً عن أن يكفر، حتى عدى ذلك من عداه من الفقهاء إلى سائر أهل البغي، فإنهم من إيجابهم لقتالهم، منعوا أن يحكم بفسقهم لأجل التأويل، كما يقول هؤلاء الأئمة إن شارب النبيذ المتنازع فيه متأولاً لا يجلد ولا يفسق»[١٧٩].

هذا نموذج من الخطاب التأصيلي والتأسيسي لا الجدلي، يضع الإمام ابن تيمية فيه قواعد عامة للتكفير للمخالفين والمذاهب والفرق، ويؤكد فيه نفوره من كل ذلك ورفضه، ممكناً لاعتدال في النقد والحكم، قد يبدو غائباً حين تتراكم عليه شدة الجدل والمحاججة للخصوم.

هـ ـ العذر في الخطأ والتأويل

يقول في موضع آخر عن الخطأ في الفروع العملية وفي تصورات فقهية، كإنكار بعض الصحابة أن يكون الميت يسمع نداء الحي، أو إنكار بعضهم أن يكون المعراج يقظة، ولبعضهم في

---

(١٧٧) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢١٧.
(١٧٨) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢١٧.
(١٧٩) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٤٩٤.

الخلافة والتفضيل كلام، وكذلك لبعضهم في قتال بعض وتكفير بعض أقوال معروفة، وكان القاضي شريح ينكر قراءة من قرأ «بل عجبت» وحذف بعضهم «المعوذتين» أو كتابة آخر سورة القنوت، وهو كثير منثور في كتب الفقه والتفسير والرجال.

ويعقب عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في قاعدة تاريخية تحترم التأويل والاجتهاد في الأمور الفروعية: «وهذا الخطأ معفو عنه بالإجماع، وكذلك الخطأ في الفروع العملية، فإن المخطئ فيها لا يكفر، ولا يفسق بل لا يأثم»، ثم يتابع قوله «لم يقل أحد بتكفير المخطئ فيها، فقد أخطأ بعض السلف فيها مثل خطأ بعضهم في بعض أنواع الربا، واستحلال آخرين الخمر، واستحلال آخرين للقتال في الفتنة»[١٨٠].

ويقول أيضاً عمَّن نطق بالكفر ولا يكفر «والتكفير هو من الوعيد، فإنه وإن كان القول تكذيباً لما قاله الرسول، لكن قد يكون الرجل حديث عهد بإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة، ومثل هذا لا يكفر بجحد ما يجحده حتى تقوم عليه الحجة، وقد يكون الرجل لم يسمع تلك النصوص، أو سمعها ولم تثبت عنده، أو عارضها عند معارض آخر أوجب تأويلها وإن كان مخطئاً، وكنت دائماً أذكر الحديث الذي في الصحيحين في الرجل الذي قال إذا أنا مت فأحرقوني ثم اسحقوني ثم ذروني في اليمِّ فوالله لئن قدر الله علي ليعذبني عذاباً ما عذبه أحداً من العالمين ففعلوا به ذلك فقال الله: ما حملك على ما فعلت؟ قال: خشيتك، فغفر له. فهذا رجل شك في قدرة الله، وفي إعادته إذا ذري، بل اعتقد أنه لا يعاد، وهذا كفر باتفاق المسلمين، لكن كان جاهلاً لا يعلم ذلك، وكان مؤمناً يخاف الله أن يعاقبه، فغفر له بذلك، والمتأول من أهل الاجتهاد الحريص على متابعة الرسول أولى بالمغفرة من مثل هذا»[١٨١].

ويضع شيخ الإسلام ابن تيمية قاعدة جليلة وكلية في التعامل مع المخالفين، فيقول إن «كل من كان باغياً أو ظالماً أو معتدياً أو مرتكباً ما هو ذنب فهو قسمان:

متأول وغير متأول، فالمتأول المجتهد كأهل العلم والدين الذين اجتهدوا واعتقد بعضهم حل أمور واعتقد آخرون تحريمها، كما استحل بعضهم بعض أنواع الأشربة، وبعضهم بعض المعاملات الربوية، وبعضهم بعض عقود التحليل والمتعة وأمثال ذلك، فقد جرى ذلك وأمثاله من خيار السلف، فهؤلاء المجتهدون غايتهم أنهم مخطئون، قد قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[١٨٢] وقد ثبت في الصحيح أن الله استجاب هذا الدعاء»[١٨٣].

---

(١٨٠) ابن تيمية، «مجموعة الرسائل والمسائل،» في: الخراشي، شيخ الإسلام ابن تيمية لم يكن ناصبياً، ص ٣٤٧.
(١٨١) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣، ص ٢٢٩.
(١٨٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٦.
(١٨٣) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٧٥، والجليند، منهج السلف بين العقل والتقليد، ص ١٩٤.

هكذا يجعل ابن تيمية حد الإيمان والكفر الكلمة ويرى سائر مسائل الاعتقاد شرط التكفير بها الاستحلال ويعذر المتأولون والجاهلون وغير ذلك، كما أنه ألح في موضع آخر على أن عقوبة الكفر أساسها في الآخرة بينما شرّعت الحدود لحماية العدوان والمظالم في الدنيا.

٢ ـ موقف ابن تيمية من المخالفين وتكفير المعيَّن

يصرّ منظرو السلفية الجهادية على توجيه وحرف خطاب ابن تيمية عنوة للتكفير، سنداً لجنوحهم في اتجاهه، وهو ما يتضح في رسالة كتبها أحدهم، وهو السعودي ناصر بن حمد الفهد، بعنوان الرد على شبهة للمرجئة: من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[١٨٤] يستنتج منها أن ابن تيمية يقول بتكفير المخالف متى ظهر منه الكفر ظاهراً أو باطناً، إن لم يستحله، لأن إتيانه يعني استحلاله! وذلك في تعليقه على النص التالي لـ ابن تيمية: «وما كان كفراً من الأعمال الظاهرة: كالسجود للأوثان وسب الرسول ونحو ذلك، فإنما ذلك لكونه مستلزماً لكفر الباطن وإلا فلو قدر أنه سجد قدام وثن ولم يقصد بقلبه السجود له بل قصد السجود لله بقلبه لم يكن ذلك كفراً، وقد يباح ذلك إذا كان بين مشركين يخافهم على نفسه فيوافقهم في الفعل الظاهر ويقصد بقلبه السجود لله كما ذكر أن بعض علماء المسلمين وعلماء أهل الكتاب فعل نحو ذلك مع قوم من المشركين حتى دعاهم إلى الإسلام فأسلموا على يديه ولم يظهر منافرتهم في أول الأمر»[١٨٥] وفي هذا النص شبهات لمن يرفضون تحميل وحرف ابن تيمية لخطاب التكفيريين، وهم من يسميهم ناصر الفهد وغيره المرجئة المعاصرون، حيث يراهم أنهم قد شبهوا على هذا النص في أربع مسائل دل عليها النص هي:

المسألة الأولى: اشتراط الاستحلال في الكفر.

المسألة الثانية: اشتراط القصد في الكفر.

المسألة الثالثة: أن القول أو العمل الظاهر ليس كفراً بذاته بل هو دليل على الكفر الباطن.

المسألة الرابعة: جواز الكفر للمصلحة (كالدعوة).

ولكن رغم دلالة النص عليها يصر المنظِّر السلفي الجهادي على ردها من ثلاثة وجوه هي:

الوجه الأول: أقوال الرجال لا يحتج بها دون حجة شرعية. يقول ناصر الفهد: «إن أقوال الرجال يحتج لها ولا يحتج بها، فليس قول العالم بمجرده دليلاً على أي مسألة كانت، بل لا بد لكل قول من حجة شرعية يحتج بها له، فإن وجدت وإلا فالقول مع صاحب الحجة، ولو سلمنا ـ جدلاً ـ بدلالة هذا النص على هذه المسائل ـ مع أنها لا تدل عليها ـ فإن هذا القول مردود

---

(١٨٤) ناصر بن حمد الفهد، «رسالة في الرد على شبهة للمرجئة من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله،» منبر التوحيد والجهاد (شوال ١٤٢٠هـ [كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠])، <http://www.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=620>.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ١، وابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٤، ص ١٢٠.

بكلام شيخ الإسلام نفسه وتقريراته الكثيرة في عدم اشتراط الاستحلال والقصد في الكفر ونحوه مما قرره في كثير من كتبه الأخرى بالحجة الظاهرة القاهرة»[١٨٦]. ولكن لم يورد لنا الفهد نصوصاً تعبّر عما أورده كان عليها حال أوردها أن يوازن بينها وأن يستخلص ما خطأه من استنتاجات في نفور ابن تيمية من التكفير.

الوجه الثاني: النصوص المجملة أشبه بالمتشابه في نصوص الشرع: يقول ناصر الفهد «إن النصوص المجملة هذه أشبه ما تكون بالمتشابه في نصوص الشرع، والمتشابه يرد إلى المحكم فيتبين منه المقصود، وإذا كانت النصوص الشرعية لو أخذ أحد بأحدها بدون نظر للنصوص الأخرى المبيّنة لكان متبعاً لهواه بل لأداه إلى باطل، بل الواجب أن تضم النصوص بعضها إلى بعض ويبحث عن تفسيرها من النصوص الأخرى، وهذا الكلام في النصوص الشرعية التي لا يأتيها الباطل، فكيف بنصوص الرجال الذين قد يعتريهم النقص والذهول؟؟!! فلا بد من ضم أقوال الشيخ بعضها إلى بعض ويفسر ما أجمل هنا بما فصله في كتبه الأخرى». وهو ما لم يصنعه ناصر الفهد نفسه، وتحليله معكوس، فالصحيح أن النصوص المجملة هي أشبه بالمحكم القطعي وأشبه بالقاعدة الأصلية والأصل في القاعدة إجمالها لا تفصيلها، إلا من باب الدلالة عليها أو الدلالة على عكسها، ولكنها تأتي مجملة في غالب الأحيان.

الوجه الثالث: النص المذكور عرض وليس أصلاً: «إن المسائل التي يذكرها العالم عرضاً من باب الاستطراد غير المقصود أو من باب المحاجة أو التنزل مع الخصوم أو التقدير أو غير ذلك لا يؤخذ منها مذهبه، وهذا النص المذكور إنما ذكره عرضاً لا أصلاً وذكره تقديراً لا تقريراً أثناء كلامه على تفسير بعض الآيات، فكيف يعارض به ما قرره وأصله بالأدلة الكثيرة في ردوده على المرجئة وغيرهم في كتابيه في الإيمان وفي الصارم وفي ردوده على الأشاعرة وغيرهم»[١٨٧].

والصحيح برأينا أنها قواعد يوردها ابن تيمية وينص عليها حتى تحكم استطراداته، وليست هي الاستطرادات بل الرابط الذي يرجعنا إليه ويذكرنا به، وكثيراً ما كان يقول: أذكّر هنا بقاعدة أصولية حتى يعود الناس إليها في الفهم، وما أراده الفهد فهم مقلوب لهذا الأسلوب الخطابي الذي عرف به ابن تيمية كما عرف به غيره كذلك من العلماء، وعكس طبيعة الخطاب حيث لا تكون القاعدة والأحكام العامة استطراداً بل ضوابط لها، أو ما يسميه ابن تيمية نفسه الشروط والموانع ومنها الاستحلال والتعمد وعدم الإقرار كما سنوضح.

من هنا كان المنظّر السلفي الجهادي المذكور، متحيزاً في وجوهه الثلاثة لما يريد إقراره، فالنص، أولاً، يبدو محكماً وتأصيلياً وليس استطراداً؛ وثانياً، أنه ينفي أن شيخ الإسلام ابن تيمية اشترط الاستحلال، ويقول إن النص لم يدلّ على ذلك، لأن كفر الظاهر يستلزم كفر الباطن، وهو

---

(١٨٦) الفهد، المصدر نفسه.

(١٨٧) المصدر نفسه.

ما لم يقله ابن تيمية، وتخالفه نصوصه الكثير في عذر الجاهل وعذر المتأول وعذر المخطئ وغير ذلك.

وعلى الطريقة نفسها في التحيّز والتأويل والإسقاط سار منظِّر الجهاد المصري محمد عبد السلام فرج في رسالته الفريضة الغائبة حيث أسقط فتوى التتر لابن تيمية التي نقلها خطأ على الرئيس الراحل محمد أنور السادات بعد أن دخل في اتفاقية السلام مع إسرائيل[١٨٨].

أ ـ نماذج في التسامح وإنصاف المخالف

وهذه أمثلة من حرْف وتوجيه نصوص ابن تيمية نحو تأسيس التكفير لدى السلفية الجهادية أردنا التمثيل به قبل إيرادنا للمقولات الحاكمة في موقف ابن تيمية من تكفير المخالفين، ومثلنا له في ذلك بمواقف عملية أولاً، ثم حددنا، ثانياً، القواعد الأصيلة والضابطة لهذه المسألة في خطابه، في النقاط التالية:

(١) ابن تيمية والعفو عمَّن آذوه من متعصبي المذاهب: رأى ابن تيمية الإنصاف مع مختلف الفرق والمذاهب، وفارق بين شدّته القولية في تخطئة مخالفيه، أو تكفير قولٍ ما للإبانة، وبين موقفه العملي منهم، وإنصافهم حال احتكامهم، فقد قال في قاعدة الإنصاف، بعد أن أورد نماذج للخلاف الشاسع بينهما: «ومع هذا فأهل السنَّة يستعملون معهم العدل والإنصاف، ولا يظلمونهم؛ فإن الظلم حرام مطلقاً كما تقدم، بل أهل السنة لكل طائفة من هؤلاء خير من بعضهم لبعض». ويضيف «والخوارج تكفّر أهل الجماعة وكذلك أكثر المعتزلة يكفّرون من خالفهم، وكذلك أكثر الرافضة ومن لم يكفّر فسّق، وكذلك أكثر أهل الأهواء يبتدعون رأياً ويكفّرون من خالفهم فيه. وأهل السنة يتبعون الحق من ربهم الذي جاء به الرسول، ولا يكفّرون من خالفهم فيه؛ بل هم أعلم بالحق وأرحم بالخلق كما وصف الله به المسلمين بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[١٨٩]. قال أبو هريرة: كنتم خير الناس للناس. وأهل السنة نقاوة المسلمين فهم خير الناس للناس»[١٩٠].

ويقول أيضاً ابن تيمية: «أنا في سعة صدر لمن يخالفني؛ فإنه وإن تعدى حدود الله بتكفير أو تفسيق أو افتراء أو عصبية جاهلية؛ فأنا لا أتعدى حدود الله فيه بل أضبط ما أقوله وأفعله وأزنه بميزان العدل وأجعله مؤتماً بالكتاب الذي أنزله الله وجعله هدى للناس حاكماً في ما اختلفوا فيه. قال الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[١٩١] وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[١٩٢]، وقال

---

(١٨٨) نضيء على هذه المسائل ومسائل غيرها في الفصول الثاني والثالث والرابع من هذا الكتاب.
(١٨٩) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.
(١٩٠) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٥، ص ١٠٣.
(١٩١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.
(١٩٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[١٩٣] وذلك أنك ما جزيت من عصى الله فيك بمثل أن تطيع الله فيه»[١٩٤].

لا شك في أن ممارسة صاحب النص أبرز تفسير لنصه، ومواقف ابن تيمية العملية من المخالفين تدل على نفوره الشديد من الانتقام ومن التشدد تجاه مخالفيه والنفور من مخالفيه، ويتضح هذا في العديد من المواقف العملية.

من أبرز هذه المواقف موقف ابن تيمية من خصمه الألدّ والأحد ـ حسب ابن كثير ـ القاضي ابن مخلوف ونصر المنبجي وغيرهما، بعد عودة السلطان الناصر بن قلاوون وعزل بيبرس البندقدار القريب منهما والموالي لهما، فلما عرض عليه ابن قلاوون الانتقام من هؤلاء، بعد أن أفرج عنه وأخرجه من السجن، قال للسلطان قولته المشهورة: «إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم من العلماء الأفاضل»، ويرويها ابن عبد الهادي بصيغته قائلاً: «سمعت الشيخ تقي الدين ابن تيمية... يذكر أن السلطان لما جلسا بالشباك أخرج من جيبه فتاوى لبعض الحاضرين في قتله واستفتاه في قتل بعضهم. قال: ففهمت مقصوده وأن عنده حنقاً شديداً عليهم لما خلعوه وبايعوا الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير. فشرعت في مدحهم والثناء عليهم وشكرهم، وأن هؤلاء لو ذهبوا لم تجد مثلهم في دولتك؛ أما أنا فهم في حل من حقي ومن جهتي وسكنت ما عنده عليهم. وأضاف: فكان القاضي زيد الدين ابن مخلوف قاضي المالكية يقول بعد ذلك: ما رأينا أتقى من ابن تيمية لم نُبقِ ممكناً في السعي فيه ولما قدر علينا عفا عنا»[١٩٥].

هذا هو موقفه من أسباب امتحاناته المتتالية، حتى موته سجيناً في القلعة سنة ٧٢٨ هـ.

(٢) التمييز والإنصاف عند ابن تيمية للمخالف: قال ابن تيمية: «ليس المقصود هنا إطلاق مدح شخص أو طائفة ولا إطلاق ذم ذلك؛ فإن الصواب الذي عليه أهل السنة والجماعة أنه قد يجتمع في الشخص الواحد والطائفة الواحدة ما يُحمد به من الحسنات وما يُذم به من السيئات وما لا يُحمد به ولا يُذم من المباحث والعفو عنه من الخطأ والنسيان بحيث يستحق الثواب على حسناته ويستحق العقاب على سيئاته بحيث لا يكون محموداً ولا مذموماً على المباحات والمعفوات وهذا مذهب أهل السنة في فساق أهل القبلة ونحوهم.

وإنما يخالف هذا الوعيدية من الخوارج والمعتزلة ونحوهم الذين يقولون من استحق المدح لم يستحق الثواب حتى يقولون: إن من دخل النار لا يخرج منها بل يخلد فيها وينكرون شفاعة محمد (ﷺ) في أهل الكبائر قبل الدخول وبعده وينكرون خروج أحد من النار، وقد تواترت السنن

---

(١٩٣) المصدر نفسه، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

(١٩٤) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣، ص ٢٦٤.

(١٩٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

عن النبي (ﷺ) بخروج من يخرج من النار حتى يقول الله: [اخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان] وبشفاعة النبي (ﷺ) لأهل الكبائر من أمته، ولهذا يكثر في الأمة من أئمة الأمراء وغيرهم من يجتمع فيه الأمران؛ فبعض الناس يقتصر على ذكر محاسنه ومدحه غلواً وهوى، وبعضهم يقتصر على ذكر مساويه غلواً وهوى، ودين الله بين بين الغالي فيه والجافي عنه وخيار الأمور أوسطها»[١٩٦].

(٣) **إنصاف الأشعري والأشعرية رغم خلافه مع بعضهم:** كان نقد ابن تيمية لبعض الأشعرية كما ينص دائماً، أما موقفه من الصحيح في المذهب وموقفه من أبي الحسن الأشعري فهو موقف منصف يميز بين ما يرفضه وما يقبله ويعذر له ويقول: «لا ريب أن الأشعرية إنما تعلموا الكتاب والسنّة من أتباع الإمام أحمد ونحوه بالبصرة وبغداد، فإن الأشعري أخذ السنّة بالبصرة عن زكريا بن يحيى الساجي، وهو من علماء أهل الحديث المتبعين لأحمد ونحوه، ثم لما قدم بغداد أخذ عمّن كان بها، ولهذا يوجد أكثر ألفاظه التي ذكرها عن أهل السنّة والحديث إما ألفاظ زكريا بن يحيى الساجي التي وصف بها مذهب أهل السنّة، وإما ألفاظ أصحاب الإمام أحمد وما ينقل عن أحمد ورسائله الجامعة في السنّة، وإلا فالأشعري، لم يكن له خبرة بمذهب أهل السنّة وأصحاب الحديث، وإنما يعرف أقوالهم من حيث الجملة، لا يعرف تفاصيل أقوالهم وأقوالهم أئمتهم، وقد تصرف فيما نقله عنهم باجتهاده في مواضع يعرفها البصير، وأما خبرته بمقالات أهل الكلام فكانت خبرة تامة على سبيل التفصيل»[١٩٧]. ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: «ومن أجمع الكتب التي رأيتها في مقالات الناس المختلفين في أصول الدين كتاب أبي الحسن الأشعري، وقد ذكر فيه من المقالات وتفصيلها ما لم يذكره غيره، وذكر فيه مذهب أهل الحديث والسنّة بحسب ما فهمه عنهم، وليس في جنسه أقرب إليهم منه، ومع هذا نفس القول الذي جاء به الكتاب والسنّة وقال به الصحابة والتابعون له بإحسان في القرآن والرؤية والصفات والقدر وغير ذلك من مسائل أصول الدين ليس في كتابه»[١٩٨]. وابن تيمية يرى أن الأشعري كان موافقاً لاعتقاد السلف في أغلب المسائل، ولم يخرج عن ذلك إلا بعض تلامذته المتأخرين الذين نقلوا عن المعتزلة وغيرهم في مسائل الصفات الخبرية.

ويسعى ابن تيمية إلى الإنصاف وإزالة الوحشة وسوء الفهم بين الأشعرية والحنابلة، وقد سعى لذلك في حياته، فيقول: «والناس يعلمون أنه كان بين الحنبلية والأشعرية وحشة ومنافرة، وأنا كنت

---

(١٩٦) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٨ وما بعدها، وابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٥، ص ١٩٢. ولمزيد من التفصيل، انظر: عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ٣ ج (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ج ٢، ص ٧٩٨ وما بعدها.

(١٩٧) أبـو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢).

(١٩٨) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣، ص ٢٢٨، والمحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة.

من أعظم الناس تأليفاً لقلوب المسلمين، وطلباً لاتفاق كلمتهم، واتباعاً لما أُمرنا به من الاعتصام بحبل الله، وأزلت عامة ما كان في النفوس من الوحشة، وبينت لهم أن الأشعري كان من أجل المتكلمين المنتسبين إلى الإمام أحمد... ونحوه المنتصرين لطريقه كما يذكر الأشعري ذلك في كتبه»[199].

وهي فتنة كانت بين الحنابلة والأشاعرة في بغداد، زمن القشيري، رواه ابن عساكر في تاريخه، ويبدو أن ابن تيمية نجح في مسعاه جزئياً بين حنابلة زمانه فيقول: «وَكُنْت أُقَرِّرُ هَذَا لِلْحَنْبَلِيَّةِ - وَأُبَيِّنُ أَنَّ الْأَشْعَرِيَّ، وَإِنْ كَانَ مِنْ تَلَامِذَةِ الْمُعْتَزِلَةِ ثُمَّ تَابَ، فَإِنَّهُ كَانَ تِلْمِيذَ الجبائي وَمَالَ إلَى طَرِيقَةِ ابْنِ كُلَّابٍ وَأَخَذَ عَنْ زَكَرِيَّا الساجي أُصُولَ الْحَدِيثِ بِالْبَصْرَةِ، ثُمَّ لَمَّا قَدِمَ بَغْدَادَ أَخَذَ عَنْ حَنْبَلِيَّةِ بَغْدَادَ أُمُوراً أُخْرَى، وَذَلِكَ آخِرُ أَمْرِهِ كَمَا ذَكَرَهُ هُوَ وَأَصْحَابُهُ فِي كُتُبِهِمْ. وَكَذَلِكَ ابْنُ عَقِيلٍ كَانَ تِلْمِيذَ ابْنِ الْوَلِيدِ وَابْنِ التَّبَّانِ الْمُعْتَزِلِيَّيْنِ ثُمَّ تَابَ مِنْ ذَلِكَ، وَتَوْبَتُهُ مَشْهُورَةٌ بِحَضْرَةِ الشَّرِيفِ أَبِي جَعْفَرٍ. وَكَمَا أَنَّ فِي أَصْحَابِ أَحْمَدَ مَنْ يُبْغِضُ ابْنَ عَقِيلٍ وَيَذُمُّهُ: فَالَّذِينَ يَذُمُّونَ الْأَشْعَرِيَّ لَيْسُوا مُخْتَصِّينَ بِأَصْحَابِ أَحْمَدَ بَلْ فِي جَمِيعِ الطَّوَائِفِ مَنْ هُوَ كَذَلِكَ. وَلَمَّا أَظْهَرْت كَلَامَ الْأَشْعَرِيِّ - وَرَآهُ الْحَنْبَلِيَّةُ - قَالُوا: هَذَا خَيْرٌ مِنْ كلام الشيخ الموفق، وفرح المسلمون باتفاق الكلمة»[200].

(٤) حمايته البكري الصوفي الذي اعتدى عليه بالضرب: وهو ما حدث أيضاً حين اجتمع العامة وجمهور المسلمين يطلبون منه السماح لهم بالانتصار له على خصمه البكري الصوفي، الذي اتهمه بالكفر ووثب عليه وضرب شيخ الإسلام ابن تيمية، فاجتمع الجند والعامة، فقال: «إما أن يكون الحق لي، أو لكم، أو لله، فإن كان الحق لي فهم في حل، وإن كان لكم فإن لم تسمعوا مني فلا تستفتوني؛ وافعلوا ما شئتم، وإن كان الحق لله فالله يأخذ حقه كما يشاء ومتى يشاء» ولما اشتد طلب الجند على البكري لم يجد مكاناً يهرب فيه إلا بيت ابن تيمية[201].

(٥) نقده للمرزوقية ومتعصبة الحنابلة: كما تجلى التسامح فكراً وإدارة للعلاقة مع مخالفيه، فكان يهرب من تكفير المعين، وفي نقده للمرزوقية، وهي إحدى فرق الحنابلة المنسوبة إلى الشيخ أحمد بن مرزوق، نجد شيخ الإسلام ابن تيمية يرفض تكفيرها غيرها من الطوائف قائلاً: «وَمِنْ الْبِدَعِ الْمُنْكَرَةِ تَكْفِيرُ الطَّائِفَةِ غَيْرَهَا مِنْ طَوَائِفِ الْمُسْلِمِينَ وَاسْتِحْلَالُ دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ كَمَا يَقُولُونَ: هَذَا زَرْعُ الْبِدْعِيِّ وَنَحْوُ ذَلِكَ فَإِنَّ هَذَا عَظِيمٌ لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ تِلْكَ الطَّائِفَةَ الْأُخْرَى قَدْ لَا يَكُونُ فِيهَا مِنْ الْبِدْعَةِ أَعْظَمُ مِمَّا فِي الطَّائِفَةِ الْمُكَفِّرَةِ لَهَا؛ بَلْ تَكُونُ بِدْعَةُ الْمُكَفِّرَةِ أَغْلَظَ أَوْ نَحْوَهَا أَوْ دُونَهَا وَهَذَا حَالُ عَامَّةِ أَهْلِ الْبِدَعِ الَّذِينَ يُكَفِّرُ بَعْضُهُمْ

---

(١٩٩) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٨.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢٠١) انظر: شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون.

بَعْضاً فَإِنَّهُ إِنْ قُدِّرَ أَنَّ الْمُبْتَدِعَ يَكْفُرُ كُفْرَ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ وَإِنْ قُدِّرَ أَنَّهُ لَمْ يَكْفُرْ لَمْ يَكْفُرْ هَؤُلَاءِ وَلَا هَؤُلَاءِ فَكَوْنُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ تُكَفِّرُ الأُخْرَى وَلَا تُكَفِّرُ طَائِفَتَهَا هُوَ مِنْ الْجَهْلِ وَالظُّلْمِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾[٢٠٢].

وَالثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ فُرِضَ أَنَّ إحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ مُخْتَصَّةٌ بِالْبِدْعَةِ لَمْ يَكُنْ لِأَهْلِ السُّنَّةِ أَنْ يُكَفِّرُوا كُلَّ مَنْ قَالَ قَوْلاً أَخْطَأَ فِيهِ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَالَ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ وَثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ «أَنَّ اللَّهَ قَالَ: قَدْ فَعَلْت» وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ﴾[٢٠٣] وَرُوِيَ عَنْ النَّبِيِّ (ﷺ) أَنَّهُ قَالَ: «إنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ» وَهُوَ حَدِيثٌ حَسَنٌ رَوَاهُ ابْن مَاجَه وَغَيْرُهُ[٢٠٤] فرغم موافقته له في الاعتقاد يرفض تكفيرهم للمخالفين.

(٦) رفض تكفير المعيَّن عند ابن تيمية والتماس الأعذار: يرفض ابن تيمية تكفير المعيَّن ويفرق بين القول الكافر وبين رمي أحد من أهل القبلة بكفر وهو ما يتضح في النصوص الآتية التي نوردها له:

أكد ابن تيمية دائماً أن مذهبه ومذهب الإمام أحمد قبله ألّا يكفِّر أحداً من أهل القبلة، كما فرّق في حد الردة بين الردة المخففة التي يظل بها باب التوبة مفتوحاً، والردة المغلظة التي يحاد بها صاحبها الله ورسوله وأمته ودولته، وإن كان يشترط في ذلك أن يقوم الإمام أو نائبه بحده، حتى لا يتغول أحد على حق الإمام، ويقول موضحاً الفرق بين قول الكفر والحكم بالكفر تأكيداً لخصوصية تكفير المعيَّن وخطورة مسألته: «ولا يلزم إذا كان القول كفراً أن يكفر كل من قاله مع الجهل والتأويل فإن ثبوت الكفر في حق الشخص المعيَّن كثبوت الوعيد في الآخرة في حقه وذلك له شروط وموانع كما بسطناه في موضعه وإذا لم يكونوا في نفس الأمر كفارا لم يكونوا منافقين فيكونون من المؤمنين فيستغفر لهم ويترحم عليهم»[٢٠٥]، ويضيف في موضع آخر تأكيداً لذلك: «وأما الحكم على المعيَّن بأنه كافر، أو مشهود له بالنار: فهذا يقف على الدليل المعيَّن، فإن الحكم يقف على ثبوت شروطه، وانتفاء موانعه»[٢٠٦].

كما أيضاً: «ونصوص الأئمة بالتكفير والتفسيق ونحو ذلك لا يستلزم ثبوت موجبها في حق المعيَّن، إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع، لا فرق في ذلك بين الأصول والفروع»[٢٠٧].

---

(٢٠٢) القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٩.
(٢٠٣) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٥.
(٢٠٤) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٧، ص ٦٨٤.
(٢٠٥) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٥، ص ٢٤٠.
(٢٠٦) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٢، ص ٤٩٨.
(٢٠٧) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٧٢.

بمتابعة نصوص ابن تيمية لوحظ نفوره الشديد من تكفير المعيَّن أو تكفير مخالفيه، ويكل الحقيقة لله في أمري الإيمان والكفر للشخص المعين، وإن كان يعارض ويناقض ويكفر أحياناً آراءه وخطابه لا صاحب الخطاب، فاتُّهم ظلماً بالتكفير، وهو من يقيد تكفير المعيَّن، بأنه لا يجوز الإقدام عليه إلا بعد أن تقوم على أحدهم الحجة الرسالية، التي يتبين بها أنهم مخالفون للرسل، ويؤكد أنه: «ليس لأحد أن يكفِّر أحداً من المسلمين، وإن أخطأ، وغلط حتى تقام عليه الحجة ويتبين له المحجة، ومن ثبت إيمانه بيقين لم يزل عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة»[٢٠٨] ويميز شيخ الإسلام ابن تيمية تمييزاً فارقاً بين ما يأتيه الإنسان المسلم من خير وما يأتيه من شر، وأنه يعامل على كل بحسبه، فيؤكد أنه إذا اجتمع في الرجل الواحد خير وشر وفجور وطاعة، وسنة وبدعة، استحق من الموالاة والثواب بقدر ما فيه من الشر، واستحق من المعاداة والعقاب بقدر ما فيه من الشر، فقد يجتمع في الشخص الواحد موجبات العقوبة وموجبات الثواب، وهو لم يخرج بذلك عن الإيمان إلى الكفر والفسق»[٢٠٩].

ويؤكد ابن تيمية في موضع آخر: «هذا مع أني دائماً، ومن جالسني يعلم ذلك مني، أني من أعظم الناس نهياً عن أن ينسب معيَّن إلى تكفير وتفسيق ومعصية، إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافراً تارة وفاسقاً أخرى وعاصياً أخرى»[٢١٠].

(٧) في عدم تكفير الفرق كالجهمية والإمامية: يقول ابن تيمية في القاعدة الأصلية في الموقف من الفرق الأخرى وسائر المسلمين: «والذي نختاره ألّا نكفّر أحداً من أهل القبلة، والدليل عليه أن نقول المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها، مثل أن الله تعالى هو عالم بالعلم أو بالذات، وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا؟ وأنه هل هو متحيز وهل هو في مكان وجهة، وهل مرئي أم لا؟ لا يخلو إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف، والأول باطل إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي (ﷺ) أن يطالبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، كما بحث معهم كيفية الصلاة والزكاة والحج، فلما لم يطالبهم بهذه المسائل، بل ما جرى حديث في زمانه في هذه المسائل ولا في زمان الصحابة والتابعين (ﷺ)، علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحاً في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع عن تكفير أهل القبلة[٢١١].

---

(٢٠٨) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٤٦٦، والجليند، منهج السلف بين العقل والتقليد، ص ٢٣.

(٢٠٩) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٢٠٩، والجليند، منهج السلف بين العقل والتقليد، ص ٢٤.

(٢١٠) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٢٩.

(٢١١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تقريب درء تعارض العقل والنقل، سلسلة تقريب التراث (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، [د. ت.])، ص ١٧٤، والجليند، منهج السلف بين العقل والتقليد، ص ١٨٥.

كما يؤصل ابن تيمية في موقف الإمام أحمد من تكفير الجهمية، وكيف أنه لم يكفرهم رغم أنه حسب نص ابن تيمية كفروا واستهدفوا كل من لم يقل بقولهم. يقول ابن تيمية في ذلك: «الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العموميات لم يكفّروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه، فإن الإمام أحمد مثلاً قد باشر الجهمية الذين دعوه إلى خلق القرآن، ونفى الصفات، وامتحنوه وسائر علماء وقته، وفتنوا المؤمنين والمؤمنات، الذين لم يوافقوهم على التجهم بالضرب، والحبس، والقتل، والعزل عن الولايات، وقطع الأرزاق، ورد الشهادة، وترك تخليصهم من أيدي العدو، بحيث كان كثير من أولي الأمر إذ ذاك من الجهمية من الولاة والقضاة وغيرهم يكفرون كل من لم يكن جهمياً موافقاً لهم على نفي الصفات مثل القول بخلق القرآن، ويحكمون فيه بحكمهم في الكافر، فلا يولونه ولاية، ولا يفتكونه من عدو، ولا يعطونه شيئاً من بيت المال، ولا يقبلون له شهادة ولا فتيا ولا رواية، ويمتحنون الناس عند الولاية والشهادة من الأسر وغير ذلك، فمن أقر بخلق القرآن حكموا له بالإيمان، ومن لم يقر به لم يحكموا له بحكم أهل الإيمان، ومن كان داعياً إلى غير التجهم قتلوه، أو ضربوه وحبسوه، ومعلوم أن هذا من أغلظ التجهم، فإن الدعاء إلى المقالة أعظم من قولها وإثابة قائلها، وعقوبة تاركها أعظم من مجرد الدعاء إليها، والعقوبة بالقتل لقائلها أعظم من العقوبة بالضرب».

ثم يضيف ابن تيمية في ما يتعلق بعدم التكفير وعدم الخروج أيضاً وقبول حكومة من لا يقر له بإيمان كامل: «ثم إن الإمام أحمد دعا للخليفة وغيره ممن ضربه، وحبسه، واستغفر لهم، وحللهم مما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر، ولو كانوا مرتدّين عن الإسلام لم يجز الاستغفار لهم، فإن الاستغفار للكفار لا يجوز بالكتاب والسنّة والإجماع، وهذه الأقوال والأعمال منه ومن غيره من الأئمة صريحة في أنهم لا يكفّرون المعيَّنين من الجهمية، الذين كانوا يقولون القرآن مخلوق، وإن الله لا يرى في الآخرة، وقد نقل عن أحمد ما يدل على أنه كفّر به قوماً معينين، فإما أن يذكر عنه في المسألة روايتان ففيه نظر، أو يحمل الأمر على التفصيل فيقال من كفر بعينه فلقيام الدليل على أنه وجدت فيه شروط التكفير وانتفت موانعه، ومن لم يكفره بعينه فلانتفاء ذلك في حقه، هذا مع إطلاق قوله بالتكفير على سبيل العموم»[٢١٢] وهي ضوابط للتعاطي مع المخالف من أهل الإسلام، فإن ابن تيمية لم يخرج على أحد من هؤلاء ولم يلعنهم، بل سأل الله لهم العفو، وإن رآهم ظالمين له.

ويزداد هذا الموقف غير التكفيري وضوحاً في موضع آخر، في إشارته إلى الإمامية والجهمية معاً، حيث يقول: «مع العلم أن كثيراً من أهل البدع منافقون النفاق الأكبر، فما أكثر ما يوجد في الرافضة والجهمية ونحوهم زنادقة منافقون، وأولئك في الدرك الأسفل من النار، بل أصل هذه البدع من المنافقين الزنادقة ممن يكون أصل زندقته مأخوذاً من الصابئين والمشركين، وأصل هؤلاء

(٢١٢) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٢، ص ٤٨٨.

هو الإعراض عما جاء به الرسول من الكتاب والحكمة وابتغاء الهدى في غير ذلك، ممن كان هذا أصله، فهو يعد الرسالة إنما هي للعامة دون الخاصة، كما يقوله قوم من المتفلسفة والمتكلمة والمتصوفة»[٢١٣]. ثم يقول «فنفي الصفات كُفر، والتكذيب بأن الله لا يرى في الآخرة كُفر، وإنكار أن يكون على العرش كُفر، وكذلك ما كان من معنى ذلك كإنكار تكليم الله لموسى واتخاذ الله إبراهيم خليلاً»[٢١٤] ولكن يعقب ويضع قاعدة في عدم تكفيرهم: «وإذا عرف هذا فتكفير المعيَّن من هؤلاء الجهّال، وأمثالهم بحيث يحكم عليه بأنه مع الكفار، لا يجوز الإقدام عليه، إلا بعد أن تقوم على أحدهم الحجة بالرسالة التي يبين بها لهم أنهم مخالفون للرسول، وإن كانت مقالتهم هذه لا ريب أنها كفر، وهذا الكلام في جميع تكفير المعيَّنين، مع أن بعض هذه البدع أشد من بعض، وبعض المبتدعة يكون فيه من الإيمان والعمل الصالح ما ليس في بعض، والله أعلم»[٢١٥].

وهنا يمارس ابن تيمية تمييزاً مهماً في الموقف من الفرق والبدع المخالفة، يقوم على ثلاثة عناصر:

الأول، التمييز بين تكفير القول وتكفير المعيَّن؛

الثاني، التمييز في درجات الخطأ ودرجات البدع؛

الثالث، إقامة الحجة الرسالية على المخالف، وأنه يقر في ذلك بمخالفته ما جاء به النبي والوحي.

(٨) الموقف من ابن عربي والمتصوفة: وتطبيقاً لما سبق نجد موقف شيخ الإسلام عملياً من عدد من مخالفيه معتدلاً، فيقول في الشيخ محيي الدين ابن عربي: «لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة، فإنه يفرق بين الظاهر والباطن فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشائخ من الأخلاق والعبادات، ولهذا فإن كثيراً من العباد يأخذون من كلامه سلوكهم فينتفعون بذلك، وإن كانوا لا يفقهون حقائقه حق فهمها، ومن وافقه فقد تبين قوله»[٢١٦].

ويزيد في موضع آخر: «وهذه المعاني كلها هي قول صاحب الفصوص، والله تعالى أعلم بما مات الرجل عليه، والله يغفر لجميع المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، الأحياء منهم والأموات ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾»[٢١٧] ويقول في الفتاوى: «ولا تشهد لمعيَّن أنه في النار، لأنا لا نعلم لحوق

---

(٢١٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل والمسائل، نشر محمد رشيد رضا؛ تحقيق محمد علي بيضون (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، مج ١، ج ٣، ص ٣٤٨.

(٢١٤) المصدر نفسه.

(٢١٥) المصدر نفسه.

(٢١٦) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٢، ص ٢٣٩.

(٢١٧) القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآية ١٠.

الوعيد له بعينه، لأن لحوق الوعيد بالعين مشروط وانتفاء موانع ونحن لا نعلم ثبوت الشروط وانتفاء الموانع في حقه»[٢١٨] ولعل في الموقف من الصوفية والفقراء يحضر هذا التمييز، فرغم رفضه ومناهضته للقبوريين ولسلوكيات كثير من المتصوفة كالتوسل والاستعاذة والنذر لغير الله، واتخاذ القبور مساجد، نجده يثنى على كثير من علماء وشيوخ المتصوفة كشيخ الطريقة الجنيد وعبد القادر الجيلاني[٢١٩].

ويقول ابن تيمية أيضاً: «لا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله، ولا بخطأ أخطأ فيه، كالمسائل التي تتنازع فيها أهل القبلة، والأصل أن دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم محرمة من بعضهم على بعض، لا تحل إلا بإذن من الله، قال (ﷺ): «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم له ذمة الله ورسوله»[٢٢٠].

ويؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية اتساق هذا الرأي مع مذهب الإمام أحمد بن حنبل، فيقول في الفتاوى أيضاً: «أحمد لم يكفِّر أعيان الجهمية ولا كل من قال إنه جهمي كفّره ولا كل من وافق الجهمية في بعض بدعهم، بل صلى خلف الجهمية، الذين دعوا إلى قولهم وامتحنوا الناس وعاقبوا من لم يوافقهم بالعقوبات الغليظة لم يكفرهم أحمد وأمثاله، بل كان يعتقد إيمانهم وإمامتهم ويدعو لهم ويرى الائتمام بهم في الصلوات خلفهم والحج والغزو معهم والمنع من الخروج عليهم، ما يراه لأمثالهم من الأئمة وينكر ما أحدثوا من القول الباطل الذي هو كفر عظيم، وإن لم يعلموا هم أنه كفر وكان ينكره ويجاهدهم على رده بحسب الإمكان فيجمع بين طاعة الله ورسوله في إظهار السنّة والدين وإنكار بدع الجهمية الملحدين وبين رعاية حقوق المؤمنين من الأئمة وإن كانوا جهّالاً وظلمة فاسقين»[٢٢١]. وفي هذا النص الأخير «وبين رعاية حقوق المؤمنين من الأئمة وإن كانوا متهمين بالجهالة والظلم والفسق» وهو الموقف الحنبلي وموقف ابن تيمية الذي يتعارض مع مفهوم الحاكمية، الذي صكه كل من أبي الأعلى المودودي وسيد قطب للحركات الإسلامية الجهادية، وما زالت تلتزمه بعضها!

٣ ـ ضوابط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند ابن تيمية

تعد سيرة ابن تيمية سيرة في الأمر بالمعروف ـ كما رآه موافقاً لصحيح الاعتقاد والشرع ـ والنهي عن المنكر متى خالف صحيح الاعتقاد أو الشرع، كما هي كذلك مؤلفاته ذات الطابع الحجاجي، الدفاعي أمراً والهجومي إنكاراً، وهو جزء من طبيعته كفقيه ومفكر إصلاحي

---

(٢١٨) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٤٨٥.

(٢١٩) مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوف (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٢)، المقدمة، ص ي.

(٢٢٠) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ١٠٠ ـ ١٠٤، والجليند، منهج السلف بين العقل والتقليد، ص ١٨٤.

(٢٢١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٥٠٧.

رسالي، لم يكن تارفاً منعزلاً عن مجتمعه وإصلاحه ولكن كان ملتحماً به وبقضاياه وتحدياته آمراً وناهياً، بفقه الأمر وفقه النهي وشروطهما اللتين قعد لهما كما قعد لغيرهما من المسائل[٢٢٢].

مارسهما دعوة للجهاد واستنفاراً للقواد، حين غزو التتر، كما مارسهما في «حبه لدينه وتمسكه به، قد أخذ عليه تفكيره فأخذ يعمل على تنقيته مما علق به من الشوائب، وما دخل فيه من البدع والمنكرات التي استفحل أمرها، واستشرى خطرها على المجتمع»[٢٢٣].

ولأنه كان بوق ثورة فكرية وإصلاحية في عصر من الجمود ـ كما وصفه أبو الأعلى المودودي، وقد جلب عليه أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وعدم قبوله التراجع والتنازل عن إعلان صحيح معتقده وباطل ما يراه الكثير من الامتحانات، فقد كان سعي كثير من مخالفيه ـ كما كان في شأن الطائفة الأحمدية المغالين في ابن عربي ـ أن يكف عنهم نقده، ولكنه لم يقبل أن يتراجع عما رآه فرضاً وواجباً.

ولم يضجر ابن تيمية من كل ما نزل به، بسبب إصراره على كشف المعروف أمراً والمنكر نهياً، ويقول لتلامذته ومحبيه رضاً بذلك قولته المشهورة: «ما يصنع أعدائي بي، أنا جنتي وبستاني في قلبي فأينما رحت فهي معي، إن حبسوني فحبسي خلوة، وإن أخرجوني من بلدي فخروجي سياحة، وإن قتلوني فقتلي شهادة في سبيل الله، إن في صدري كتاب الله وسنّة رسوله»[٢٢٤].

نحاول توضيح قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند ابن تيمية في البداية، ثم نحدد العلاقة بينها وبين بعض مسائل الجهاديين شأن الخروج على الحاكم وأحكام الديار وغيرها.

أ ـ فرض كفائي وشرط الخيرية للأمة

يقيس ابن تيمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الجهاد، والجهاد تمام الأمر بالمعروف والنهي عند المنكر عنده، فكان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «لا يجب على كلِّ أحدٍ بعينه بل هو على الكفاية كما دل عليه القرآن، ولما كان الجهاد مِن تمام ذلك كان الجهاد أيضاً كذلك فإذا لم يقم به مَن يقوم بواجبه أثم كلُّ قادرٍ بحسب قدرته إذ هو واجبٌ على كلِّ إنسانٍ بحسب قدرته كما قال النَّبيُّ (ﷺ) «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»»[٢٢٥].

---

(٢٢٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق محمد السيد الجليند (جدّة: دار المجتمع، ١٤٠٩هـ/[١٩٨٩م])، ص ١٦.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢٢٥) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ١٢٧. والحديث رواه البخاري: الجمعة (٩٥٦)، ومسلم: الإيمان (٤٩)، والترمذي: الفتن (٢١٧٢)، والنسائي: الإيمان وشرائعه (٥٠٠٩)، وأبو داود: الصلاة (١١٤٠)، وابن ماجه: إقامة الصلاة والسنة فيها (١٢٧٥)، وأحمد (٣/ ٥٤).

ومنطلق ابن تيمية وسنده في إيمانه بضرورة هذا الفرض الكفائي أنه شرط الخيرية في الأمة، وهو ما يوضحه بقوله: «بيَّن الله سبحانه وتعالى أن هذه الأمة خير الأمم للناس، فهم أنفعهم لهم، وأعظمهم إحساناً إليهم، لأنهم كملوا كل خير ونفع للناس بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، من جهة الصفة والقدر، حيث أمروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر لكل أحد، وأقاموا ذلك بالجهاد في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، وهذا كمال النفع للخلق»[٢٢٦] ثم يضيف ابن تيمية: «وسائر الأمم لم يأمروا كل أحد بكل معروف، ولا نهوا كل أحد عن كل منكر، ولا جاهدوا على ذلك، بل منهم من لم يجاهد، والذين جاهدوا كبني إسرائيل فعامة جهادهم كان لدفع عدوهم عن أرضهم، كما يقاتل الصائل الظالم، لا لدعوة المجاهدين إلى الهدى والخير، ولأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر»[٢٢٧].

ونظراً إلى هذه الأهمية وأنه شرط الخيرية، يصنف ابن تيمية الناس في خطأهم في الأمر بالمعروف فريقين، الأول: فريق يتركه تأويلا للآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾[٢٢٨] وفريق آخر حدده ابن تيمية بقوله: «من يريد أن يأمر وينهى - إما بلسانه وإما بيده - مطلقاً من غير فقه ولا حلم ولا صبر، ولا نظر في ما يصلح من ذلك وما لا يصلح، وما يقدر عليه وما لا يقدر[٢٢٩]... فيأتي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معتقداً أنه مطيع لله ورسوله، وهو معتد في حدوده، كما نصب كثير من أهل البدع والأهواء نفسه للأمر والنهي، كالخوارج والمعتزلة والرافضة وغيرهم ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهي على ذلك، وكان فساده أعظم من صلاحه»[٢٣٠]. هكذا يدرك ابن تيمية أن العبرة بالمآلات وأن البعض في أمرهم بالمعروف والنهي عن المنكر يكون فساد فعلهم أكثر من صلاحه!

ب - مهمة العلماء وأولي الأمر

فهو صاحب نظرية إصلاحية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليست متطرفة أو صدامية كما أراد البعض أن يصوره اعتماداً على فتوى التتر الشاردة والمحرفة عن نصها الأصلي، والمقطوعة عن سيرة ابن تيمية وسياقاته في الآن نفسه كما نظن، ويتضح ذلك مثلاً في كتابه الحسبة حيث يؤكد أن الواجب يقتصر على اختيار الأفضل بين البدائل المتاحة، وذلك يعني عادة في الواقع المعيش اختيار الأكبر بين مصلحتين، أو الأصغر بين مفسدتين[٢٣١].

---

(٢٢٦) ابن تيمية الحراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٢٧.
(٢٢٧) المصدر نفسه.
(٢٢٨) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ١٠٥.
(٢٢٩) ابن تيمية الحراني: المصدر نفسه، ص ٢٩، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ١٢٨.
(٢٣٠) ابن تيمية الحراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٣١.
(٢٣١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الحسبة في الإسلام (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠٠هـ/ [١٩٨٠م])، ص ١٤، نقلاً عن: ابن تيمية الحراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٢٤٧.

يشير كوك إلى نقطة لافتة أخرى في تصور شيخ الإسلام ابن تيمية لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي أنه يراها فريضة يقوم بها أولو الأمر المذكورون في القرآن، وهم وفق تفسيره علماء كل طائفة وأمراؤها وشيوخها، يقومون بها على عامتهم[٢٣٢]، وأولو الأمر - حسب تفسير ابن تيمية - هم العلماء والأمراء، ويخلص كوك إلى القول: «إن لهذا التأكيد لدور السلطة القائمة في النهي عن المنكر شواهد في مقاطع أخرى من مؤلفات ابن تيمية، ولا غرو فهو يعتبر أن مهمة السلطة الأصلية، القيام بتلك الفريضة، ويبرر ببساطة قد تفاجئنا ربط النهي عن المنكر بأولي الأمر، ولا سيَّما الدولة، ذلك أن التأثير يتأكد في التحقيق وبصفة أساسية في القدرة على التغيير التي يملك النصيب الأوفر منها من بأيديهم مقاليد الحكم[٢٣٣].

يرى المستشرق الألماني توماس كوك أن نظرية ابن تيمية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليست أقل اعتدالاً من مذهب معاصره الحنبلي أيضاً نجم الدين الطوفي (توفي ٧١٦هـ) الذي يعتبر أحد رواد فكرة المقاصد، ويدلل على ذلك بالقصة التي نسبت لابن تيمية حين زار معسكر المغول أيام غزوهم لبلاد الشام، حيث كان التتر يشربون الخمر كعادتهم، ولما أراد أن ينكر عليهم من كان معه، نهاه بحجة أن في كفهم عن الشرب مضرة أكبر للمسلمين»[٢٣٤].

وكما سبق أن ذكرنا في تحليل خطاب ابن تيمية ومواقفه من مخالفيه ونقدهم وتخطئتهم، تأتي أهمية القواعد العامة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجدالهم وحوارهم وغير ذلك.

ج - نزعة واقعية وفقه للموازنات

حضرت فكرة المصلحة بقوة في الحنبلية والحنبلية الجديدة، وتتضح في مسارات ابن تيمية وتلامذته، من منطلق واقعي وإنساني، يقدم المصلحة على المفسدة، ولا يصر على «هداية الناس» كنتيجة مأمولة لأن الهداية بيد الله وليست بيد عباد الله.

ومن هنا يدعو ابن تيمية إلى فقه الموازنات عند تعارض المصالح والمفاسد، بقوله: «إن الأمر والنهي - وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة - فينظر في المعارض له، فإن كان هذا الذي يفوت من المصالح، أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأموراً به بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته». ثم يفصل في شأن الطائفة أو الشخص الجامعين بين المعروف والمنكر،

---

(٢٣٢) ابن تيمية الحراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٢٤٨ - ٢٤٩.

(٢٣٣) ابن تيمية الحراني، الحسبة في الإسلام، ص ١٢، والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (الرياض: وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية، ١٤١٨هـ/[١٩٩٨م])، ص ١٣٩، نقلاً عن: ابن تيمية الحراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٢٤٩.

(٢٣٤) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ٥ ج (بيروت: [د.ن.]، ١٩٧٣)، ج ٣ ص ٩، وابن عبد الوهاب، مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوى ورسائل لعلماء نجد الأعلام، ٦ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٨)، ج ٣، ص ١٢٧، نقلاً عن: ابن تيمية الحراني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٢٤٨.

وإذا كان المنكر أغلب أو المعروف أغلب أو تكافأ المعروف والمنكر لم يؤمر بالمعروف ولم يُنه عن المنكر، وذلك في الأمور المعينة الواقعة[٢٣٥].

يقول ابن تيمية: «ومن هذا الباب ترك النبي (ﷺ) لعبد الله بن أبي بن سلول وأمثاله من أئمة النفاق والفجور، لما لهم من أعوان، فإزالة منكره بنوع من عقابه مستلزمة إزالة معروف أكثر من ذلك، بغضب قومه وحميتهم، وبنفور الناس إذا سمعوا أن رسول الله (ﷺ) يقتل أصحابه، ولهذا لما خطب الناس في قضية الإفك بما خطبهم به، واعتذر عنه، وقال له سعد بن معاذ قوله الذي أحسن فيه، حمي له سعد بن عبادة - مع حسن إيمانه وصدقه - وتعصب لكل منهم قبيله حتى تكون فتنة»[٢٣٦].

ويضيف أيضاً في هذا الاتجاه في موضع آخر: «الواجبات والمستحبات، لا بد من أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة، إذ بهذا بعثت الرسل، ونزلت الكتب، والله لا يحب الفساد، بل كل ما أمر الله به فهو صلاح، وقد أثنى الله على الصلاح والمصلحين، والذين آمنوا وعملوا الصالحات، وذم الفساد والمفسدين في غير موضع»[٢٣٧] ثم يضيف واضعاً قاعدة رئيسة في هذه المسألة وهو ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر متى كانت المفسدة في ذلك أعظم من المصلحة: «فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته، لم يكن مما أمر الله به، وإن كان قد ترك واجباً، وفعل محرماً، إذ المؤمن عليه أن يتقي الله في عباد الله، وليس عليه هداهم»[٢٣٨].

وهنا ينحصر دور الفرد في هذه الموازنة وعدم الإصرار على تحقيق النتائج، عند ابن تيمية، فالمؤمن ليس عليه أن يهدي الناس ولكن عليه أن يتقي الله فيهم!

كان ابن تيمية يتحرك دائماً في أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر في إطار الدولة وإطار الشرعية، غير خارج عليها، وكان يقبل حكمها ممتحناً مظلوماً، غير متهم للأمراء أو داعٍ لرد ظلمهم الذي أصابه مراراً وأصاب عدداً من المحسوبين عليه والقريبين منه في امتحاناته المختلفة، وهو ما يتفق مع فكره السياسي ومذهبه الحنبلي والسلفي.

د - المنطلق الأخلاقي واستقامة العدل

وعن دولة العدل يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأمور الناس إنما تستقيم في الدنيا مع العدل، الذي قد يكون فيه الاشتراك في بعض أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة، وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام، وقد قال النبي (ﷺ):

---

(٢٣٥) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

«ليس ذنب أسرع عقوبة من البغي وقطيعة الرحم»[٢٣٩] فالباغي يصرع في الدنيا وإن كان مغفوراً له مرحوماً في الآخرة»[٢٤٠]. ويضيف شيخ الإسلام ابن تيمية: «وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بالعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبه في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بالعدل لم تقم، وإن كان صاحبها من الإيمان ما يجزئ به في الآخرة»[٢٤١].

ونجد دليلاً على ذلك لدى ابن تيمية إشارات عميقة ودالة على رفض عن الظلم وتداعيه مجتمعياً حين يقول: «فالنفس فيها داعي الظلم لغيرها بالعلو عليه، والحسد له، والتعدي عليه في حقه، وفيها داعي الظلم لنفسها... فإذا رأت نظراءها قد ظلموا أو تناولوا هذه الشهوات صار داعي هذه الشهوات أو الظلم فيها أعظم بكثير»[٢٤٢].

كما نجد إشارات من قبل أن أهل المنكر يحبون من يوافقهم[٢٤٣]. وفي هذا فهم للنفس الإنسانية والذات المجتمعية التي تجنح للعدل وتدرك ميول الناس للظلم، لأنفسهم ولغيرهم، ومحبة أهل المنكر لنظرائهم. هذه إشارات تؤكد المرونة التي تتحرك فيها مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند ابن تيمية بعيداً عن تصلب بعض المنسوبين إليه وبعض جماعات التطرف المعاصرة.

يقول ابن تيمية في باب «الصبر على جور الأئمة» قياساً على المصلحة والمفسدة من هذا الأمر: «ولهذا أمر النبي (ﷺ) بالصبر على جور الأئمة ونهى عن قتالهم، ما أقاموا الصلاة، وقال: أدوا إليهم حقوقهم وسلوا الله حقوقكم»[٢٤٤]، وهو ما نجده بقوله كذلك في رسالتيه المظالم المشتركة والسياسة الشرعية، وجعل ابن تيمية من أصول أهل السنة والجماعة، لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة، بينما جعله أهل الأهواء ـ كالمعتزلة ـ من أصول دينهم[٢٤٥].

هـ ـ فعالية دعوية داخل إطار الشرعية السياسية

بناء على النقطة السابقة نلحظ ارتباطاً واتساقاً بين موقف ابن تيمية من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونظريته السياسية، لاحظ مايكل كوك رابطاً بين نظرية ابن تيمية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونظريته السياسية بعموم وأساسها الأخلاقي والفكري هو عمل الصالح والأصلح للإنسان، فمن كان في موقع سلطة وفعل ذلك بصدق، فقد قضى ما عليه،

---

(٢٣٩) رواه الترمذي، كتاب صفة القيامة، الحديث رقم ٢٥١١، وقال هذا حديث حسن صحيح.
(٢٤٠) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٢٤١) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٤.
(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٢ وقد وَرَدَ الحديث في صحيح البخاري، ج ٦، ص ٦١٢ بلفظ مختلف، وفي صحيح مسلم، ج ٤، الحديث رقم ١٨٤٣، وفي مسند أحمد، ج ١، ص ٤٣٢.
(٢٤٥) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣٢.

ولا يسأل عما لا يستطيع فعله، فتولية الإصلاح والقيام بالإصلاح هي قوام السياسة الأخلاقية عند ابن تيمية[٢٤٦].

من هنا جعل ابن تيمية الصبر على جور الأئمة من عقائد السلف وابن حنبل خصوصاً كما أسلفنا، فمن المهم قراءة موقفه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا السياق، وإن كان ثمة فارق بين منظور شيخ الإسلام ابن تيمية وبين مواقف الإمام أحمد بن حنبل في هذا السياق، فقد زهد الأخير ـ الإمام أحمد ـ زهداً كبيراً في السياسة ورأى من يقترب من السلطان لا يسلم من الدماء، وقد سأل الإمامَ أحمد بن حنبل رجلٌ يدعى محمد عبد الله: هل يدخل أحد في عمل السلطان ويسلم من الدماء؟ فأجابه ابن حنبل: لا[٢٤٧]. فقد كان ثمة نفور عميق من السياسة والسلطة لدى الإمام أحمد، لا يوجد له مثيل عند شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي اقترب من حكام المماليك في عصره ومن نوابهم، ومراسلاتهم، وكانت بعض مناظراته مع خصومه في حضرة السلطة القائمة، وعانى خصومتها أحياناً أخرى.

---

(٢٤٦) المصدر نفسه ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٥١، ومحمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، طبقات الحنابلة، طبعه وصحّحه محمد حامد الفقي، ٢ ج (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢)، ج ١، ص ١٣٢.

الفصل الثاني

النظرية السياسية الإسلامية
من الماوردي إلى ابن تيمية

مقدمة

لم تنَلِ النظرية السياسية وكتابات فقهاء التراث السياسي الإسلامي حقها من الدرس والاهتمام عند حركات الإسلام السياسي المعاصرة، وفي مقدمتها السلفية الجهادية، حيث حصرت مرجعياتها في أغلب الأحيان في فكرة الحاكمية وما دشنته كتابات المودودي وقطب، أو في الفتاوى الفقهية، دون هذا التراث، ويتضح هذا الإهمال والتجاوز كذلك في إهمال نظرية ابن تيمية السياسية ومنظوره لمسائل الإمامة والحكم اعتقاداً وفقهاً وإدارة بشكل عميق لدى هؤلاء.

يتميز هذا التراث السياسي بالخصوص أنه كان أكثر التحاماً بالتاريخ السياسي الإسلامي وتطوره منذ الخلافة الراشدة حتى القرن الرابع الهجري، فهو يتحرك في التاريخ وفي موازين القوى الاجتماعية والطائفية، ويأتي نصه مرناً غير منفصل عن مدركات هذا الواقع وعن تحولاته في كثير من الأحيان، لذا نرى أن في إهمال هذه الجماعات له وانحصارها في التأويل المعاصر الحاكمي وكذلك في بعض الآراء الفقهية دون ردها لهذا السياق مشكلاً معرفياً ومنهجياً كبيراً تورطت فيه، وأنتج كثيراً من أخطائها.

لذا سنعرّف في هذا الفصل بملامح النظرية السياسية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، بعد استقراء وعرض للجهود التي سبقته في هذا الاتجاه، التراث السياسي الإسلامي، وكذلك تحديد موقعه في هذا التراث السياسي الإسلامي العريض، بعد أن ظلمه العديد من المستشرقين والباحثين حين حصروه في عدد محدود من الكتب والكتابات والترجمات فقط، بينما يتسع أصلاً في فضاءات

أخرى لم يكتب لها الانتشار ومتوزعاً في كتب الفقه والحديث والسير والأدب أيضاً، كما ظلمه منتمون إليه إهمالاً وتجاهلاً في أحيان كثيرة، وما زال بعض آثاره مخطوطاً[1].

تأثرت بفكر ودعوة ابن تيمية دولتان هما:

١ ـ الدولة السعودية

وهي الدولة السعودية الأولى التي تأسست سنة (١٧٤٤ ـ ١٨٤٤م) والتي سقطت على يد القائد إبراهيم باشا بن محمد علي سنة ١٨١٨، والدولة السعودية الثانية (١٨١٩ ـ ١٨٩١) والتي أسسها الأمير تركي بن عبد الله بن محمد بن سعود وانتقلت عاصمتها إلى الرياض بعد تدمير الدرعية، ثم الدولة السعودية الثالثة والتي أسسها الملك عبد العزيز آل سعود سنة ١٩٢٧، وما زالت مستمرة حتى الآن، والتي اتخذت من الدعوة الوهابية للإمام محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩١) مرجعية شرعية وتشريعية لها، وتاريخها مشهور ومعروف[2].

٢ ـ المملكة التغلقية في الهند

وهي أسبق زمناً، وإن كانت أقل مدة وشهرة لدى العديد من الباحثين المعاصرين، وقد استلهمت وتأثرت بشكل مباشر وقريب بدعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وهي المملكة التغلقية في الهند (٧٢١ ـ ٧٩٩هـ)، وتحديداً في عهد ملكها الثاني والأشهر محمد تغلق (٧٢٥ ـ ٧٥٢هـ)، حيث أجمع المؤرخون ـ على اختلاف آرائهم ـ على قدوم بعض تلامذة من الشام ومصر إلى الهند، وتأثيرهم في الملك محمد تغلق وإسهامهم في القضاء على العادات والتقاليد والبدع والخرافات، كان على رأسهم العلامة عبد العزيز الأردبيلي، الذي كان تأثيره كبيراً في الملك محمد تغلق ـ ثاني ملوك هذه الدولة ـ ومنهم كذلك الشيخ عليم الدين: حفيد الشيخ بهاء الدين زكريا الملتاني، والذي كان من أبرز دعاة محمد تغلق إلى إزالة البدع والمنكرات[3]، ومنهم العلامة شمس الدين بن الحريري الذي يعرِّفه النجيب آبادي بقوله: «كان حنفي المذهب، وكان قاضياً في مصر، إلا أنه قد

---

(١) قارن بـ: حسن نافعة وكليفورد بوزورت، تراث الإسلام: الجزء الثاني، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد؛ مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ ١٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨)، ص ١٠١ و١٢٤، ويقول علي عبد الرازق في كتابه: «لا نعرف لهم مؤلفاً في السياسة ولا مترجماً ولا نعرف لهم بحثاً في أنظمة الحكم وأصول السياسة اللهم إلا قليل لا يقام له وزن»، انظر: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة و الحكومة في الإسلام، ط ٢ (المنصورة: مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م)، ص ٢٢، قارن بـ: نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، تقديم منى أبو الفضل (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦).

(٢) حول تاريخ المملكة العربية السعودية، انظر: غالب عوض العتيبي، المملكة العربية السعودية: مسيرة دولة وسيرة رجال (بيروت: مكتبة المعارف، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

(٣) انظر: صلاح الدين مقبول أحمد، دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها: الجزء الأول، تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد (الكويت: دار ابن الأثير، [د. ت.])، ص ٢٤ ـ ٢٥.

عزل من القضاء لأجل تأييده الإمام ابن تيمية، وجاء إلى الهند سنة ٧٠٨هـ، في عهد السلطان علاء الدين الخلجي، وجاء معه بأربعمائة كتاب في الحديث» ومما ينقل عنه قوله: إن لم يكن ابن تيمية شيخ الإسلام فمن؟! وقال بعض أصحابه: أتحب الشيخ تقي الدين؟ قال نعم! والله لقد أحببت شيخاً مليحاً»[٤].

وقد ذكر السيد عبد الحي الحسني - والد الشيخ العلامة المرحوم أبي الحسن الندوي - في ترجمة «محمد تغلق» نقلاً عن ابن بطوطة: ومما يحكي في اشتداده في إقامة الشرع، ورفع المغارم والمظالم، أنه كان شديداً في إقامة الصلاة آمراً بملازمتها بالجماعات، يعاقب على تركها أشد العقاب»[٥]. ويعلق الأستاذ مسعود الندوي في ذلك: «ومهما يكن من حقيقة الأمر فإنه أحب لدينا ممن تقدمه من ملوك الهند الجبابرة، لأنه قام بشيء من واجبه في سبيل إحياء مآثر الإسلام، وتجديد ما اندرس من آثاره ومعالمه في هذه البلاد، والناس فيما يعشقون مذاهب»[٦].

وقال مؤرخ هندوكي معاصر في سيرة محمد تغلق وفضله - حتى على الهنود - انتصاراً للشرع الإسلامي والحق الإنساني:

«كان محمد تغلق ملتزماً التزاماً كاملاً بمقتضيات دينه، وكانت حياته العائلية نزيهة، ولم يكن عصبياً وحاول إصلاح حياة الهنادك، والقضاء على تقاليد الديانة الهندوكية في شأن النساء المتوفى عنهن أزواجهن فقد كن يحرقن أنفسهن مع أزواجهن، وكان هذا العمل يسمى (ستي)»[٧]، ولكن الحضور الأكبر لابن تيمية كان مع الدعوة الوهابية والدولة السعودية التي قامت بتحالف سيف محمد بن سعود مع دعوة ابن عبد الوهاب، وهو ما استمر مع الدولتين السعوديتين الثانية والثالثة، بينما يظل الاشتباه محوطاً بتاريخ الدولة التغلقية، التي لم تقم على أساس ديني دعوي من الأساس، فقد نجح مؤسسها غياث الدين بن تغلق - والد محمد بن تغلق - في الاستقلال بإمارته وحكم دلهي كجزء من الصراع بين الأتراك والمغول والهنادكة في الهند بالأساس، ولم يكن أساس دعوته دينياً، ولم يتأثر بهذه الدعوة سوى الملك محمد تغلق المشار إليه وخليفته فيروز شاه بشكل أقل.

ويبدو لنا أن حضور وتأثير شيخ الإسلام ابن تيمية في مسار الدول والجماعات التي تأثرت بأفكاره - قديماً وحديثاً - ليس في مسائل الأحكام السلطانية، ولكن في مسائل التصور السني السلفي للإمامة بمحاذاة الشيعة، ومسائل السياسة الشرعية التي أفرد لها كتاباً، كما كتب فيها

---

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥.

(٥) عبد الحي بن فخر الدين الحسني الندوي، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ٧ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٦ - ١٣٧٨هـ/ ١٩٤٧ - ١٩٥٩م)، ج ٢، ص ١٢٩، نقلاً عن: أحمد، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨.

(٦) مسعود الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند ([بيروت]: دار العربية، ١٣٧٠هـ/ [١٩٥٠م])، ص ٢٤ - ٢٥، نقلاً عن: أحمد، المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٧) نقلاً عن: أحمد، المصدر نفسه، ص ٢٩.

تلميذه ابن قيم الجوزية والسياسة الشرعية هي اهتمام الفقيه وما يقدمه للمحتسب بينما مبحث الأحكام السلطانية يصب في ما يمكن أن يسمى النظم السياسية أو الفلسفة السياسية في الإسلام، حسب من يفصلون بينهما من الباحثين، وإن كنا نرى ـ كما يرى د. الجليند ـ أن الأخيرة جزء من الأولى، وأن السياسة الشرعية تاريخياً وفكرياً تعد جزءاً من الأحكام السلطانية، ولكن تظل السياسة الشرعية أقرب إلى المجتمع بمعناه الحديث ولكن الأحكام السلطانية أقرب إلى مفهوم الدولة والسلطة.

ونظراً إلى مفهوم الاشتباه عند شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي اهتم بالإمامة كمبحث عقيدي في الخلاف مع الشيعة والباطنية، ولم يهتم بها كمبحث سياسي وإداري شأن بعض كتابات التراث السياسي الإسلامي الأخرى، وأنه كان من الممكن أن يفرد لها ـ وهو قادر على ذلك ـ كتباً مستقلة كما فعل سابقوه أمثال الماوردي أو الجويني أو أبي يعلى في أحكامهم السلطانية، أو معاصره وخصمه ابن جماعة (ت ٧٣٣هـ) في كتابه **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام** أو في كتابه الآخر: **إعانة الإنسان على أحكام السلطان**[٨]. فعكس هؤلاء توزعت النظرية السياسية عند ابن تيمية على مختلف مؤلفاته، شأن الفقهاء وأهل الحديث عموماً، فتم التماسه في الاعتقاد والموقف من الإمامة كما تمثلها فقيهاً ومفتياً، ووضع فيها السياسة الشرعية متناولاً الولايات المختلفة، العامة والخاصة، والكلية والجزئية، وإن كان مشكل الحركات الإسلامية الجهادية بالخصوص أنها استلهمته من مدخل الفتاوى وفتوى التتر بشكل خاص دون عموم خطابه واتساعه.

كما كانت واحدة من مشاكل قراءة هذا التراث، أنه لم ينتبه كثير من دارسي النظرية السياسية والفكر السياسي الإسلامي إلى رؤى ابن تيمية ونظراته فيه، وتركزت أغلب الدراسات على الماوردي والجويني والترجمات الفارسية أو اليونانية، دون تراث الفقهاء وأهل الحديث.

ومن المهم هنا أن نشير إلى أن تراثَ الأحكامِ السلطانيةِ عموماً قد ظلمته النظرةُ السلبية التي دخل بها العديد من الباحثين على هذا التراث، من مدخل الاستبداد والتسلط، لتركيزها على الإمامة وأحكام الولاة والسلاطين ووجوب طاعتهم[٩]، فلم ينتبه الكثيرون من دارسي الفلسفة

---

(٨) انظر: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق مصطفى حلمي وأحمد فؤاد عبد المنعم، ط ٣ (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨)، و**التحفة الملوكية في الآداب السياسية المنسوبة للإمام أبي الحسن الماوردي المتوفى عام ٤٥٠هـ** تقديم فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣)، ص ٥ ـ ٢٢، و**تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام للإمام بدر الدين بن جماعة المتوفى سنة ٧٣٣**، تقديم فؤاد عبد المنعم أحمد (الدوحة: دار الثقافة للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، و**تحرير السلوك في تدبير الملوك لأبي الفضل محمد بن الأعرج**، تقديم فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢).

(٩) انظر: كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية** (بيروت: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٩)، وعز الدين العلام، **الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، عالم المعرفة؛ ٣٢٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦)، وأحمد محمد سالم، **دولة السلطان: جذور التسلط والاستبداد في التجربة الإسلامية**، إصدارات خاصة؛ رقم ١٠٠ (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١١).

السياسية لإمكانات النص الإسلامي السياسي على الاتساع والتعدد وتركيزه على مبادئ إيجابية في نظرية الحكم، كمبدأ العدالة والمساواة والمسئولية المتبادلة بين الراعي والرعية إلا قليلاً ومؤخراً[١٠].

لذا سنحاول في هذا الفصل اكتشاف ملامح النظرية - أو الفكر - السياسية قبل ابن تيمية وتحديدها، لارتباطها بموضوعنا، الفكر السياسي الإسلامي ككل، وقراءاته عند السلفية الجهادية، وكذلك من باب مناقشة اتهام التراث الإسلامي بالفقر في جانبه السياسي، أو اتهامها بعدم الأصالة أو أنها مجرد نقل عن الترجمات الأخرى الفارسية واليونانية فقط.

تبدو عدم دقة هذا القول وعدم صحة هذا الاتهام، خاصة متى ضممنا مبحث السياسة الشرعية ومسائل العلاقة بين الحاكم والمحكوم في مدوَّنات الفقه والحديث، التي لم تخلُ منها مطلقاً، لغيرها من مباحث الإمامة في علم الكلام والأصول، وما تعلق بها من كتب الآداب والأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، نجد أن القول بتأخر أو ندرة إنتاج علم السياسة، وأبوابه عن سواه في التراث السياسي الإسلامي قول غير صحيح بدرجة كبيرة، وقد تزامنت كتابات الأدب السياسي ومرايا الملوك التي نشأت عن التأثير الفارسي فترة في العصر العباسي الأول، ثم اتسعت في العصر العباسي الثاني للترجمة عن الفلسفة اليونانية كذلك، ما يجعل قول الشيخ علي عبد الرازق أو الدكتور محمد عابد الجابري قولاً غير صحيح في جزء كبير منه[١١].

ولكن يصح القول إن وضع المرجعية للنظام السياسي الإسلامي، من منطلق تفاعل الواقع الإسلامي والنصوص ذات الطابع الحكمي أو السياسي، بمعنى الأحكام السلطانية أو نظام الخلافة نفسه هو الذي تأخر، وارتبط في أغلب الأحيان بسياقات زمنية معينة، أو بعلاقة تربط الفقيه بالخليفة أو الحاكم، كما حدث في علاقة الماوردي (توفي سنة ٤٥٠هـ) بالخليفة القادر بالله (توفي سنة ٤٢٢هـ)، أو الإمام أبو المعالي الجويني (توفي سنة ٤٧٨هـ) بالوزير السلجوقي نظام الملك) قتل سنة ٤٨٥هـ) أو عبد الرحمن بن يوسف صاحب كتاب: **المنهج المسبوك في سياسة الملوك** مع الناصر صلاح الدين الأيوبي (توفي سنة ٥٨٩هـ)، وقد أتت هذه المؤلفات السياسية الإسلامية في شكل تنظير مرجعي للحكم كالأحكام السلطانية أو نصائح ومرايا الملوك، واختلفت مناهجها باختلاف كتّابها ومذاهبهم وتوجهاتهم.

---

(١٠) إبراهيم القادري بوتشيش، **خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤).

(١١) انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

وسنعرض فيما يأتي للنظرية السياسة الإسلامية قبل شيخ الإسلام ابن تيمية، ثم نعرض لنظريته هو، باحثين عن مواضع التأثير والتأثر في خطابه، والتشابه والاختلاف بينه وبين سابقيه، لأن هذا المسار المتواصل من تاريخ الأفكار سيوضح لنا في الآن نفسه تأثيرات ابن تيمية على الحركات الإسلامية المعاصرة والجهادية منها بالخصوص.

أولاً: النظرية السياسية الإسلامية قبل ابن تيمية

١ ـ صنوف التراث السياسي الإسلامي قبل ابن تيمية

بداية يلاحظ أن المصنفات الفقهية حتى القرن الخامس الهجري تجاهلت تناول مسألة الإمامة والخلافة، رغم أنها موجودة في مصنفات أهل الحديث التي كانت تتبع منهجها وتبويبها نفسيهما، وتسير مدونات الفقه على منوالها، فلم تتطرق إلى طرق ثبوت الإمامة ـ المسألة النظرية ـ فحسب، بل تطرقت أحياناً إلى مواضيع جزئية عملية، دون تصور الإمامة الكلامي ككل، فمثلًا تعرض بعضهما لوظائف الإمامة كما نجد في كتاب الخراج لأبي يوسف (ت سنة ١٨٢ هـ)، كما تناول الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) مسألة صفة الأئمة وكونهم من قريش، وكان يشير في الأم إلى الخلافة بالإمامة العظمى، تمييزاً لها عن الإمامة في الصلاة، كقوله: حدثني ابن أبي فديك عن ابن أبي ذئب عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله (ﷺ) قال: «أقدموا قريشاً ولا تقدموها وتعلموا منها ولا تعالموها أو تعلموها»[١٢]، وهو ما يبدو كان متعمداً، حيث أفرد لها أهل الحديث باباً، وظلت أسيرة علم الكلام التي قيل إنه نشأ بسببها والخلاف عليها، لكنه ظل علم مناظرة ونظرٍ وليس علماً عملياً، يحدد سلوكها وحدودها ونظامها، فعلم الكلام هو: العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة»[١٣].

وقد يبدو هذا التجاهل المبكر لتناول الخلافة وأحكامها، عند أئمة الفقه مشكلة منهجية، لأنها ليست مسألة الحاكم ووظائفه وطرائق ولايته وحصوله عليه، في المقام الأول كما هو شائع، ولكنها مسألة حكم للناس. فالأمة أهم من الدولة، وإدارة المحكومين أهم من الحاكم، ومن هنا كانت أوجب للفقه الذي هو علم عملي وسلوكي في أساسه، بعيداً من اهتمام علم الكلام بها، والذي كان محصوراً في الإمامة والحاكم لا في الحكم نفسه، وبقي سجالاً نظرياً بين السنة والشيعة، وتحديداً في موضوع الخلافة الراشدة، والأحق بها، وولاية الفاضل والمفضول، أم وصاية آل البيت من نسل علي وخلفه من بعده.

ولكن نرى أن ذلك كان طبيعياً فالفتنة الكلامية، وخلافات الفِرق كانت أبكر من سواها، ومن استقرار ما يعرف بالدولة وتصوراتها، بل كانت التصورات الكلامية هي التي تديرها منذ الخلاف الأول بين معاوية وعلي. وكان صراع هذه التصورات ذاته تحدياً بنيوياً في مسارات بنائها الأول،

---

(١٢) محمد بن إدريس الشافعي، الأم، ٨ ج (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص ١٦١.

(١٣) أبو الحسن علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ١٨٥.

وكذلك في معارضتها، فكل فرقة أو مذهب لجأ إلى الكلام في الإمامة تعبيراً وتأييداً لمواقفها السياسية، وإن كان الشيعة أسبق لتناول الإمامة ونقلها عنهم السنّة فيما بعد، فقد دمجتها شيعة علي... بمنحى عقيدي، كان يمثل خطراً اجتماعياً وسياسياً في الآن نفسه، وقد استجاب لتحدِّيه المتكلمون، وظلت في مضمار العقائد لا الترشيد العملي، فلم يتناولوها فقهياً إلا بشكل جزئي، خاصة، وأنه منذ الفتنة الكبرى بين الخليفتين الراشدين عثمان وعلي... كان السجال الاجتماعي والسياسي حرباً على الاعتقاد وليس اختلافاً على نظام الحكم وإدارته، حتى يكون الفقه السياسي مقدماً فيها على الكلام والفقه (الأكبر) الاعتقادي، بل نرى أن الفقهاء وأهل الحديث، ومن سلسالهم ابن تيمية، كانوا أكثر وعياً بخطورة هذه المسائل فتركوها وتفرغوا للأمة محافظين على أساس دينها من اهتمامهم بالكلام الذي رأوه مثار الفتنة وغبارها الثائر. ومن هنا يمكننا تفسير كتابات بعضهم عن ذم الكلام، أو إلجام العوام عن الخوض في علم الكلام، رغم سبق كتب ك الخراج لأبي يوسف في تنظيم التراتيب الإدارية في الدولة الإسلامية[14]، منذ القرن الثاني الهجري. إلا أن القضية المركزية في الوعي الإسلامي السياسي والاعتقادي، كانت هي مسألة ثبوت الإمامة، دون الاهتمام بوظائفها ولا سلوكها السياسي في الرعية، حتى تم تجاوز هذه المسألة وهو ما ظل عالقاً فترة طويلة، حتى ظهرت كتابات الأحكام السلطانية على يد أمثال أبو الحسن الماوردي الذي كان فقيهاً شافعياً ومتكلماً أشعرياً، في القرن الخامس الهجري، وتبعه في ذلك معاصراه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ)، الذي تميز في طرحه عنه، والقاضي أبو يعلى الحنبلي (٤٥٨هـ) الذي نقل عن الماوردي الكثير في كتابه، ولم يشر إليه، رغم تعاصرهما، وهو ما حدا بمحقق كالدكتور فؤاد عبد المنعم وغيره تحقيق هذه المسألة مستنتجاً أصالة ما كتب الماوردي عما كتب أبو يعلى الذي لم يذكره[15].

ويبدو الظهور المتأخر لهذه الكتابات في القرن الخامس الهجري، على اختلافها منتجاً طبيعياً لعصرها، حيث العصر الثاني من الخلافة العباسية وصعود الدولة البويهية ثم سقوطها على يد الأتراك السلاجقة، وتأزم دور الخلافة وانحصاره في الرمزية الدينية، الخطبة والسكة، رغم محاولات عدد من الخلفاء الذين ارتبط بهم بعض هؤلاء العلماء إحياءَه وتفعيله من جديد، وبخاصة الخليفة القادر بالله والخليفة المستنصر والخليفة الظاهر بالله وغيرهما.

ونظن أن شيخ الإسلام ابن تيمية كان أقرب إلى إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ)، وكتابه غياث الأمم، الذي يبدو من عنوانه كما يلاحظ محققاه أنه وضع لإنقاذ الأمة الإسلامية ـ إذا التزمت بشرع الله من أغلال الظلم، ورأيا فيه تعبيراً صحيحاً عن موقف شيوخ

---

(١٤) انظر في ذلك: محمد ضياء الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٧ (القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩)، وعبد الحي الكتاني، الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]).

(١٥) حقّق العالم الجليل الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد هذه المسألة، وأشار إلى أدلّة عديدة تثبت نقل أبي يعلى الحنبلي عن أبي الحسن الماوردي، دون الإشارة إليه، مع اشتهار نسبة الأحكام السلطانية للأخير دون الأوّل. لمزيد من التفصيل، انظر: التحفة الملوكية في الآداب السياسية المنسوبة للإمام أبي الحسن الماوردي المتوفى عام ٤٥٠هـ.

أهل السنة والجماعة من نظرية الخلافة الإسلامية، وما يتصل بهما»[١٦] من قربه لقاضي القضاة أبي الحسن الماوردي، حيث كانت مقولة الأمة والعلماء الرهان الرئيس عند الجويني، وليس الإمام أو منصب الخلافة، الذي أبدع وقدر الجويني في افتراض غيبته، فرغم أنه «عاصر ذروة الحضارة الإسلامية ولم يكن يتصور حين ذاك، ولو في الخيال، انحلال رابطة الخلافة وزوالها ـ فإنه كان ملهماً عندما خصص الركن الثاني من الكتاب في «تقدير خلو الزمان من الأئمة» أي قبل أن يفعلها أتاتورك عام ١٩٢٤.

نوَّه الجويني في كتابه عن «ضرورة قيام علماء الأمة بمسؤولياتهم عند وقوع هذه الكارثة إلى حين عودة الشمل من جديد وإعادة الخلافة الإسلامية التي هي مناط النظام الإسلامي برمته بجوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وما نجح الاستعمار في النفاذ إلى الأمة والوصول إلى النتائج المتحققة في الوقت الحاضر إلا بعد القضاء على الخلافة»[١٧].

وهذا التقدير لـ «خلو الزمان من الأئمة» هو عين ما كان عليه عصر شيخ الإسلام ابن تيمية، وعين ما ظهرت فيه الحركات الإسلامية المعاصرة، وبخاصة تلك التي توصف بحركات إعادة الدولة الإسلامية أو استئناف الخلافة. ففي عهد شيخ الإسلام ابن تيمية كانت الخلافة العباسية قد انتهت وسقطت بالفعل عام ٦٥٦هـ، ونقلها السلطان المملوكي الظاهر بيبرس في رجب سنة ٦٥٩هـ، في صورة اسمية بروتوكولية، حيث نصب أحد بقايا بني العباس لمصر، هو أحمد بن الخليفة الظاهر بالله العباسي، حيث عقد له الظاهر حفلاً حضره كبار رجال الدولة والقضاة (سنة ١٢٦٠ م ـ ٦٥٩هـ) وشهدوا بصحة نسبه العباسي، وسماه خليفة تمت مبايعته بالخلافة رسمياً ولقب المستنصر بالله، وأمر بأن يضرب اسمه على النقد ويذكر في خطبة الجمعة[١٨]، دون سلطة تنسب إليه في شيء، وهو ما استمر طوال عصر ابن تيمية وبعده حتى قيام الخلافة العثمانية بغزو السلطان سليم الأول مصر (سنة ١٥١٧م ـ ٩٢٣هـ)، الذي نصب نفسه خليفة متجاوزاً بالكلية شرط الأئمة من قريش!

من هنا نرى أن رهان ابن تيمية ـ شأن أي مصلح عظيم ـ توجه للأمة ووعيها وصحوتها وليس لشخص الإمام، فقد سقطت الخلافة العباسية سنة ٦٥٦هـ، قبل مولده سنة ٦٦١هـ بخمس سنين فعلياً، وكانت قرطبة قد سقطت قبلها بخمس وعشرين سنة على يد نصارى الأندلس سنة ٦٣١هـ، فكان الرهان على الحكام حينئذ محل تشكك، ولم يكن للخلافة أكثر من الرمزية الدينية والشكلية، أما الفعل والتأثير فكان من حظ سلاطين وملوك كالأتراك السلاجقة والمغول والغزنويين والبويهيين وغيرهم.

---

(١٦) إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ١ ـ ٣.

(١٧) انظر: المصدر نفسه.

(١٨) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تعليق محمد حسين شمس الدين، ١٦ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٤٨ ـ ١٣٩٢هـ/ ١٩٢٩ ـ ١٩٧٢م)، ج ٧، ص ٨٦ ـ ٨٧، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦)، ج ١٣، ص ٣٢١.

كان لا بد من هذه المقدمة قبل قراءتنا لتطور الفكر السياسي الإسلامي حتى عصر ابن تيمية، وهو الفكر الذي اتسع الاهتمام به مع فكر الحركات الإسلامية المعاصرة بشكل واضح، وابتداءً يمكننا تصنيف كتابات هذا التراث الإسلامي لأنواع رئيسية ثلاثة نحددها فيما يأتي:

أ ـ كتابات الأحكام السلطانية

يمكن تحديد الأحكام السلطانية بأنها كتابات تهتم بالجانب السياسي للدولة وأداء الحاكم والإمام والعلاقة به، ويكون الإمام أو صاحب السلطان مركز هذا النوع من الكتابة وأساسها التي تدور بقيتها حوله، من وظائف وجيش وجند، وتدبير سائر أمور الدولة. وتختلف عن السياسة الشرعية بتحديد الأخيرة بأنها كتابات تهتم بالجانب المدني من حياة المسلمين وفق الشرع، وتركز على قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل أساسي، وفق منطق الحقوق والواجبات، وتكون الأمة فيها والمسلمون حقوقهم وواجباتهم هي محورها ومركزها الرئيس.

يمثل هذا النوع أصالة الفقه السياسي الإسلامي وبعده عن التأثير الفارسي أو اليوناني، وإن حضر تأثير الأخير (الفارسي) منذ عهد مبكر مع فكرة الدواوين، ولكن تستمد هذه الكتابات مرجعيتها من الإسلام بمصْدريه: الكتاب والسنَّة. ومن المؤلفات على هذا النمط كتاب غياث الأمم لإمام الحرمين الجويني، والأحكام السلطانية للماوردي، والأحكام السلطانية للقاضي أبو يعلى، وكتاب السياسة الشرعية لإصلاح الراعي والرعية لابن تيمية، وكتاب الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم، وكتاب إكليل الكرامة لصديق حسن خان ورسالة السياسة الشرعية لإبراهيم بخشي زاده[19] ومنها كذلك تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام للإمام ابن جماعة وله أيضاً كتاب بعنوان: إعانة الإنسان على أحكام السلطان، وكتاب تحرير السلوك في تدبير الملوك لأبي الفضل محمد الأعرج، وكتاب المنهاج للحليمي (المتوفى ٤٠٣هـ)، وكذلك كتاب الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء لمحمود بن إسماعيل، ألفه ٨٤٣ هـ[20]، كتاب الجواهر المضيئة في الأحكام السلطانية لعبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ) وغيرها كثير[21]، ويعد إحصاء هذه الكتب وحده خير رد على من شككوا في إهمال المبحث السياسي ومؤلفاته ـ وإن كان أقل من غيره ـ في التراث العربي والإسلامي من المستشرقين وغيرهم[22].

---

(١٩) محمد الخضر حسين، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٤هـ/ [١٩٢٥م])، ص ٤٤.

(٢٠) محمودبن إسماعيل الخيربتي، لدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٦)، ص ٣١٠.

(٢١) انظر: التحفة الملوكية في الآداب السياسية المنسوبة للإمام أبي الحسن الماوردي المتوفى عام ٤٥٠هـ ص ٥ ـ ٢٢، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام للإمام بدر الدين بن جماعة المتوفى سنة ٧٣٣.

(٢٢) قارن بـ: نافعة ويوزورت، تراث الإسلام: الجزء الثاني، ص ٨٥ و٩٨. وانظر أيضاً: عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، قوله: «لا نعرف لهم مؤلفاً في السياسة ولا مترجماً ولا نعرف لهم بحثاً في أنظمة الحكم وأصول السياسة اللهم إلا قليل لا يقام له وزن»، ص ٢٢.

ومن أقدم المؤلفات التي يمكن أن توضع في باب السياسة الشرعية والأحكام الإسلامية كتاب أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (المتوفى سنة ١٩٢هـ) وهو صاحب أبي حنيفة وعنوان كتابه الخراج، وقد عرض الكتاب بجانب موضوعه الأساسي عن النظام المالي موضوعات أخرى: الجنايات والعقاب عليها، والحكم في المرتد، وأرزاق القضاة والعمال، وقتال أهل الشرك وأهل البغي، وكيف يدعون إلى الإسلام أو الطاعة والعدل، واختص بتناول النظام المالي فقيه معاصر لأبي يوسف وهو يحيى بن آدم (المتوفى سنة ٢٠٤هـ) الذي كان عنوان كتابه الخراج أيضاً، وتلاه أبو عبيد القاسم بن سلام (المتوفي سنة ٢٢٤هـ) الذي ألف كتابه الأموال، ووضحت في كتابي هذين الفقيهين نزعة أصحاب الحديث، في حين كان أبو يوسف ـ كسائر أصحاب أبي حنيفة ـ من أهل الرأي، وإن كان يختم كل مبحث من مباحث كتابه بذكر الأحاديث والآثار التي تعزز ما قرره في صدر مبحثه.

وهناك أيضاً كتاب الأموال لحميد بن زنجويه (توفي سنة ٢٥١هـ)[٢٣].

ب ـ نصائح الملوك والترجمات الفارسية

وهو ما تمثل بكتب ورسائل مرايا الأمراء ونصائح الملوك، وهو أدب سياسي متأثر بالتراث الفارسي بشكل رئيس، وربما كان هذا النوع هو الأسبق بعد إشارات الفقهاء والمحدثين، لما يتعلق بالمسألة السياسية وصورة الحكام وسلطتهم، ولعله كان أبعد أثراً خاصة مع الخلافة العباسية[٢٤].

ومن أمثلتها: كتاب الأدب الكبير لابن المقفع (١٠٦ ـ ١٤٢هـ)، وكتاب التاج للجاحظ (ت ٢٥٦هـ)، وكتاب أبو بكر الطرطوشي (سراج الملوك) (ت٥٠٦هـ)، وكتاب المنهج المسلوك في سياسة الملوك الذي ألفه عبد الرحمن بن عبد الله للملك الناصر صلاح الدين يوسف، وكتاب الجوهر النفيس في سياسة الرئيس تأليف ابن الحداد سنة ٦٤٩هـ[٢٥] وللماوردي كتاب في الاتجاه نفسه نصيحة الملوك[٢٦] كتبه للخليفة القادر بالله، وكتاب ثالث بعنوان دور السلوك في سياسة الملوك» كتبه لبهاء الدولة بن بويه[٢٧].

---

(٢٣) أبو أحمد حميد بن زنجويه، الأموال، تحقيق شاكر فياض (الرياض: منشورات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

(٢٤) انظر: ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مقدمة محمد عابد الجابري.

(٢٥) محمد بن منصور بن حبيش الواعظ بن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، منه نسخة بخطّ يد المؤلف آيا صوفيا ٤٨٢٤ ـ ١، وقد صوَّرها معهد المخطوطات العربية، راجع الفهرس قسم السياسة والاجتماع، ميكروفيلم ١٨.

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق خضر محمد خضر (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، وهناك تحقيق الدكتور رضوان السيد نشر حديثاً عام ٢٠١١.

(٢٧) دور السلوك في سياسة الملوك، ما زال مخطوطاً بإستانبول بمكتبة آيا صوفيا برقم ٢٨٧٠، وقفتُ عليه عند زيارتي لتركيا منذ عدّة أعوام، والكتاب قدّمه الماوردي لبهاء الدولة ابن بويه، أبي النصر، أحمد بن عضد الدولة بن بويه، المتوفى عام ٤٠٣هـ، أشار إليه الدكتور فؤاد عبد المنعم طه في تقديمه لتحقيقه نصيحة الملوك.

ج ـ ترجمات الفكر اليوناني

نشطت الفلسفة العربية منذ عهد الكندي والفارابي حتى ابن رشد في الاهتمام بالآراء السياسية اليونانية، لأفلاطون وأرسطو وغيرهما من فلاسفة اليونان، وإن تم الخلط عندهم بين المدينة الأفلاطونية والسياسة لأرسطو، ولكن بقيت هذه الآراء في طور الترجمة والتعريب من دون تأثير يذكر، على التجربة السياسة العربية والإسلامية في هذه الفترة ـ وربما بعدها ـ لاختلاف المرجعية وأزمة الترجمة وإسقاطاتها ذاتها[٢٨]. ومن هنا نتفق مع الأستاذ طارق البشري في انتقاده الجابري واهتمامه بالفلسفة الكلامية دون اهتمامه بالفقه والأصول التي كانت أكثر أثراً اجتماعياً وسياسياً في التجربة الإسلامية منذ قديم[٢٩].

ومن المهم أن نشير كذلك إلى أن الأبحاث السياسية لعلماء المسلمين ـ فيما عدا المؤلفات الآنف ذكرها ـ وردت ضمن كتاباتهم الجامعة في الفقه والتفسير والحديث وعلم الكلام، لأن الهم السياسي، وهو النصرة الإسلامية وتحدياتها الخارجية والداخلية، لم تكن لتجعل علماء المسلمين يتجاهلون أهمية الدولة وضرورتها.

ولهذا نجد المتكلمين يتحدثون في العقيدة، عن الله (ﷻ) وأسمائه وصفاته كما يتحدثون عن الخلافة والرياسة وقواعد الحكم. ونجد علماء الأصول أثناء تناولهم لمصادر الشريعة وأصول الحكم، يتناولون أيضاً الخلافة وهل هي من الأصول أو الفروع، ونجد الفقهاء مع حديثهم عن الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج أو البيوع والرهن والإجارة، يتناولون أيضاً الحكم والقضاء والأمراء والولايات والسياسة الشرعية ومقتضياتها، ومسائل الجهاد والسلم والحرب وهكذا[٣٠].

بل نجد ـ تعبيراً عن غنى هذا التراث ـ أبحاثاً في المسائل السياسية عولجت بمصنفات أبعد ما تكون عن السياسة في ظاهرها، مثل كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة (توفي ٢٧٦هـ)، وكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه (توفي ٣٢٨هـ)، واللذين تناولا موضوعات تتصل بعين السلطان وولاته وحسن

---

(٢٨) انظر: محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ أبو نصر الفارابي؛ الحسين بن علي بن الحسين أبو القاسم الوزير المغربي، والحسين بن عبد الله بن سينا، مجموع في السياسة، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢).

(٢٩) طارق البشري، «حول «العقل الأخلاقي العربي»: نقد لنقد الجابري،» المستقبل العربي، السنة ٢٤، العدد ٢٧٦ (شباط/ فبراير ٢٠٠٢).

(٣٠) انظر: عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، ومحمود فياض، الفقه السياسي عند المسلمين، سلسلة الثقافة الإسلامية؛ ١٤ (القاهرة: مطبعة دار الجهاد، ١٩٥٩). ونجد هذه المباحث مثلاً في المدونة في الفقه المالكي رواية سحنون (المتوفى سنة ٢٤٠هـ)، وفي كتاب المبسوط الذي شرح فيه محمد أحمد بن أبي سهل السرخسي (المتوفى سنة ٤٨٣هـ) وكتاب محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، وفي كتاب الأم للإمام الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤هـ) وفي كتاب المغني للفقيه الحنبلي عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (المتوفى سنة ٦٢٠هـ) الذي شرح به مختصر الخرقي. وقد خصّص أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (المتوفى سنة ٣١٠هـ) في كتابه اختلاف الفقهاء قسماً هاماً تضمن كتاب الجهاد وكتاب الجزية وأحكام المحاربين. انظر: محمد فتحي عثمان، «تراث الفكر الإسلامي في مجال نظم الدولة،» الأمان (بيروت)، العدد ٢٨ (رمضان سنة ١٣٩٩هـ ـ آب/ أغسطس ١٩٧٩م).

السياسة وإقامة المملكة، وصفة الإمام العادل، ووصفهما للراعي والرعية، وعلى هذا المنوال أيضاً نسج: كتاب سلوان المطاع في عدوان الأتباع لأبي عبد الله محمد بن أبي محمد بن ظفر (المتوفي ٥٦٥هـ)، وله كتاب في أساس السياسة، وكتاب العقد الفريد للملك السعيد لأبي سالم محمد بن طلحة، (المتوفى ٦٥٢هـ)، وكتاب (الفرائد والقلائد في حكم السياسة ونظم الرئاسة) لأبي الحسن الأهوازي (المتوفى ٤٤٨هـ على الأرجح)[٣١].

٢ ـ الأحكام السلطانية من الماوردي إلى الجويني

رغم أن ظهور الأصناف الثلاثة ـ المشار إليها سابقاً ـ مرتبط بسياقات تاريخية أنتجتها، تعد تفسيراً لتأخر استقلالها عن غيرها من أبواب ومباحث هذا التراث الأصيلة الأخرى، وبخاصة الفقه والحديث، كأبواب الفقه والكلام التي ارتبطت بالأمة المسلمة وأسئلتها واحتياجاتها وصراعاتها في هذه الفترة، علاقة بتطور التاريخ الإسلامي نفسه، كتابات ما يصطلح عليه بالفكر السياسي في التراث الإسلامي، رغم قلتها قياساً بغيرها من أبواب هذا التراث العظيم، قد تأخرت كذلك عن سواها، فلم تكن هناك حاجة لمثل هذا العلم طوال الخلافة الراشدة التي خلفت عهد النبوة، وتأخرت طويلاً ولم يظهر في كتابات مستقلة إلا مع دولة بني بويه ودخولهم بغداد (٣٣٣ ـ ٣٣٤هـ) ثم مع السلطنة السلجوقية التي خلعتها في القرن الرابع الهجري على يد طغرل بك سنة ٤٤٧ هـ.

في هذه الفترة ظهرت ثلاثة كتب في ما يعرف بالأحكام السلطانية التي هي مركز الآداب والفكر السياسي في التراث الإسلامي، بين عامي (٤٤٠ ـ ٤٧٠هـ)، وتعتبر تأسيساً مستقلاً للفكر السياسي الإسلامي، وإن لم يخلُ من تأثره بمبحث الإمامة في علم الكلام، ولكن أتى في نظم تشريعي بصيغ فقهية، أكثر واقعية وعملية وابتعاداً عن الترجمات أو الإغراق في مسألة الإمامة الكلامية الخلافية بين الفرق الإسلامية، وهي على الترتيب الأحكام السلطانية للماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ) والأحكام السلطانية لمعاصره أبي يعلى الحنبلي وغياث الأمم لإمام الحرمين أبو المعالي الجويني. وقد غلب عليها جميعاً التشريع لسلطة الاستيلاء والتغلب، وبدت الدولة السلطانية، التي كانت في أوج قوتها ضرورة من أجل الوحدة ودرء الانقسام والعدو، وسعت هذه الكتابات إلى التأسيس لذلك بعد أن غدت القوة واتجاه أهل الشوكة هو الحاكم في الأمر والآمر وليس القائم من بني العباس[٣٢].

كانت البداية مع أبو الحسن الماوردي والذي كان قريباً من الخليفة القادر بالله ونظن أن مشروعه كان محاولة الحفاظ على الخلافة في عهد هذا الخليفة الذي حاول إحياءها، والذي كان

---

(٣١) سبق نشر هذا الكتاب بعنوان الفرائد والقلائد للثعالبي، ومرّة أخرى تحت عنوان الأمثال، ولتفاصيل أكثر انظر: عارف، المصدر نفسه.

(٣٢) انظر: رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ١١٨ وما بعدها.

الخليفة الأقوى - وربما الأهم - في ما يعرف بالعصر العباسي الثاني الذي يبدأ بخلافة المتوكل، ومن أطولهم مدة، والذي حاول استرداد هيبة الخلافة بعد أن ضعفت بشكل واضح في نهايات العصر البويهي، وقد أخذ البيعة لابنه الخليفة القائم بأمر الله من السلطان أبي كاليجار البويهي (توفي سنة ٤٣٥هـ) بعد وفاة القادر بالله في ذي الحجة عام ٤٢٢هـ، وقد عهد إلى ابنه بالخلافة، وهما الخليفتان الخامس والعشرون والسادس والعشرون من خلفاء بني العباس، كما قام الماوردي بعدد من السفارات والأدوار المهمة في هذا العصر[٣٣].

كان الماوردي - كذلك - مقرباً ومن خواص السلطان جلال الدولة بن بويه، ولكنه اتخذ موقفاً في فتوى أغضب الأخير، بعد أن أمر الخليفة أن يزاد في ألقاب جلال الدولة ابن بويه شاهنشاه الأعظم ملك الملوك وخطب له بذلك فأفتى بعض الفقهاء بالمنع وأنه لا يقال ملك الملوك إلا لله وتبعهم العوام ورموا الخطباء بالآجر، وكتب إلى الفقهاء في ذلك فكتب الصيمري الحنفي أن هذه الأسماء يعتبر فيها القصد والنية، وكتب القاضي أبو الطيب الطبري بأن إطلاق ملك الملوك جائز ومعناه ملك ملوك الأرض قال وإذا جاز أن يقال قاضي القضاة جاز أن يقال ملك الملوك، ووافقه التميمي من الحنابلة، وأفتى الماوردي بالمنع وشدد في ذلك وكان الماوردي من خواص جلال الدولة فلما أفتى بالمنع انقطع عنه فطلبه جلال الدولة فمضى إليه على وجل شديد فلما دخل قال له: «أنا أتحقق أنك لو حابيت أحداً لحابيتني لما بيني وبينك وما حملك إلا الدين فزاد بذلك محلك عندي»[٣٤].

عبر أبو الريحان البيروني (٣٦٢ - ٤٤٠هـ) المعاصر للماوردي عن حال الخلافة في هذا العصر الذي كان شاهداً عليه: «إن القائم من ولد العباس هو رئيس لا ملك»[٣٥] واكتفوا بالخطبة والسكة، وهو ما عبر عنه ابن طباطبا العلوي (توفي ٣٢٢هـ) بوصفها أنها ظاهر سلطة لا باطن له قائلاً: «صار يضرب مثلاً لمن له ظاهر وليس له باطنه شيء، أن يقال فقنع فلان من الأمر الفلاني بالسكة والخطبة»[٣٦]، حيث كانت السلطة الشرعية للخليفة الذي ينصبه البويهيون - أو يعزلونه - وتكون السلطة الفعلية لهم، ربما باستثناء عهد القادر بالله، الذي بدأ في ٣٨١هـ وانتهى في ٤٢٢هـ، الذي حاول إحياء الخلافة ودورها، وحشد أهل السنة والحديث معها ووراءها عبر الاعتقاد

---

(٣٣) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، «أحداث سنة ٤٢٢ هجرية»، وعماد الدين إسماعيل بن علي أبو الفداء، تاريخ الملك المؤيد إسماعيل أبي الفدا، صاحب حماه، ٤ ج (القسطنطينية: دار الطباعة العامرة الشاهانية، ١٢٨٦هـ/ [١٨٧٠م])، ج ١، ص ٥١١.

(٣٤) أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الكبير، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، ١٠ ج (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م)، ص ٣٠٣ و٣١٣.

(٣٥) انظر: محمد جمال الدين سرور، تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك حتى منتصف القرن الخامس الهجري (بيروت: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ٥٩.

(٣٦) انظر: محمد بن علي بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (بيروت: دار صادر، ١٩٦٦)، ص ٣٢.

القادري، وعبر التأسيس الشرعي السني والأشعري التشريعي على يد فقهاء كالماوردي (ت ٤٥٠هـ) ومتكلمين كالباقلاني (ت ٤٠٢هـ)، مواجهة ومدافعة لسلطة فعلية للشيعة الإمامية ممثلة بالبويهيين أنفسهم، وكذلك تحد اجتماعي مع انتشار أفكارهم بجوار أفكار الشيعة الباطنية التي نشطت مع تحدي الخلافة الفاطمية في مصر(٣٧).

كان الخليفة القادر بالله مشروع إصلاح سنّي اجتماعي في مواجهة خطرين هما انتشار الباطنية الإسماعيلية والفكر الشيعي. كما كان مشروع إصلاح سياسي للخلافة العباسية، التي تدهور حالها، كما أشرنا وعزل من سلفه السبعة والثلاثين خليفة أكثر من الثلثين منهم، ولعل إجراءاته ومشروعه الإصلاحي وجدا سبيلهما للنجاح فكان الأطول مدة في خلافته في العصر العباسي الثاني، ومن أطولهم عموماً، ومات ميتة طبيعية، عكس خلفاء سبقوه بقليل، تم عزلهم، وسملت عين أحدهم وصار بعضهم يتسول الناس في طرقات بغداد، جزاء على سوء سيرته شأن الخليفة القاهر بالله سنة ٣٢٢هـ، كما عزل بعضهم الآخر مقتولاً شأن سلفه المقتدر بالله أو محبوساً شأن المكتفي والطائع بالله(٣٨).

قامت استراتيجية القادر بالله، التي كان الماوردي جزءاً منها ودعماً لها، على الاعتماد على الأساس المرجعي للخلافة والحكم، الديني والتشريعي والأخلاقي للخلافة، التي ثبت مظاهر حضورها وقوتها، عبر ذكر اسمه في الخطبة، وفي تعيين القضاة وفي تقليد الأمراء البويهيين، وبصفة عامة في جعل الخلافة المصدر الشرعي والنظري لكل وظيفة عامة، سواء على الصعيد الديني أو الدنيوي(٣٩). كما أبان القادر بالله عن مساندته ودعمه لأهل السنة والحديث في نزاعاتهم مع الفرق الأخرى، استقبالاً ودعماً وتشجيعاً ومساندة، وحرم الكلام والاجتهاد خارج النص الحديثي والسني، كما يؤكد الاعتقاد القادري، الذي قام جزؤه الأول الاعتقادي، على معتقد أهل السنة والجماعة نفسه في الأسماء والصفات والقدر، كما تضمن مراجعة جذرية للموقف العباسي من معاوية بن أبي سفيان والخلافة الأموية، والخلافة الراشدة كلها، رغم أن خلفاء بني العباس الأول نبشوا قبور بني أمية ومنها قبر معاوية، وسعوا في إبادة ورأوا عدم شرعية خلافتهم، لكن نجد الاعتقاد القادري يقول:

«خيرهم الصحابة كلهم، وأفضلهم بعد رسول الله (ﷺ) أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب...، ونشهد للعشرة بالجنة، ونترحم على أزواج رسول الله (ﷺ)، ومن سب عائشة فلا حظ له في الإسلام، ولا نقول في معاوية إلا خيراً، ولا ندخل

---

(٣٧) لمزيد من التفصيل حول ذلك، انظر: سعيد بن سعيد العلوي، دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند أبي الحسن الماوردي (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠).

(٣٨) أعددنا ملحقاً في آخر الفصل للخلفاء العباسيين الذين تمّ عزلهم وفترات حكمهم وأسباب نهاية ولاياتهم، مفيداً الباحث والدارس للموضوع معاً.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٦.

في شيء شجر بينهم، ونترحم على جماعتهم»[٤٠]، وهو هنا يتجاوز الشعار التأسيسي للثورة العباسية الذي قام على الثأر لآل محمد، والطعن على بني أمية، رداً على لعنهم ومقاتلتهم للطالبيين، محاولاً «القادر بالله» بذلك الجمع لا الطرح والاستيعاب والاتساع للسنَّة على اختلافهم ومذاهبهم. فقد طلب من كل إمام من أئمة المذاهب (الحنفي ـ المالكي ـ الشافعي ـ الحنبلي) في عصره أن يصنع له مختصراً لمذهبه الفقهي، وقام الماوردي بكتابه مختصر للمذهب الشافعي، أثنى عليه القادر بالله وقال له: «حفظ الله عليك دينك كما حفظت علينا ديننا»، كما كان دائم الاجتماع بهم محاولاً الاستفادة من تأثير الفقهاء في العامة، وتجميعهم حول الخليفة والخلافة السنية، صورة وحقيقة، وفي هذا السياق ولدت كتابات الأحكام السلطانية تأسيساً تأخر طويلاً لمنصب الخلافة وسلطاته وقيمته، واهتمت بالتشريع السياسي أكثر من اهتمامه بالمسألة الكلامية وجدلها.

كان وعي الماوردي الفقيه والمتكلم الأشعري نافذاً وواقعياً، في مفهومه للخلافة والإمامة، حين عرفها بقوله «الْإِمَامَةُ مَوْضُوعَةٌ لِخِلَافَةِ النُّبُوَّةِ فِي حِرَاسَةِ الدِّينِ وَسِيَاسَةِ الدُّنْيَا، وَعَقْدُهَا لِمَنْ يَقُومُ بِهَا فِي الْأُمَّةِ وَاجِبٌ بِالْإِجْمَاعِ وَإِنْ شَذَّ عَنْهُمْ الْأَصَمُّ وهو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان (٢٠١ ـ ٢٧٩هـ)، وَاخْتُلِفَ فِي وُجُوبِهَا هَلْ وَجَبَتْ بِالْعَقْلِ أَوْ بِالشَّرْعِ؟ فَقَالَتْ طَائِفَةٌ وَجَبَتْ بِالْعَقْلِ لِمَا فِي طِبَاعِ الْعُقَلَاءِ مِنْ التَّسْلِيمِ لِزَعِيمٍ يَمْنَعُهُمْ مِنْ التَّظَالُمِ وَيَفْصِلُ بَيْنَهُمْ فِي التَّنَازُعِ وَالتَّخَاصُمِ، وَلَوْلَا الْوُلَاةُ لَكَانُوا فَوْضَى مُهْمَلِينَ، وَهَمَجاً مُضَاعِينَ، وَقَدْ قَالَ الْأَفْوَهُ الْأَوْدِيُّ وَهُوَ شَاعِرٌ جَاهِلِيٌّ (مِنْ الْبَسِيطِ):

لَا يَصْلُحُ النَّاسُ فَوْضَى لَا سَرَاةَ لَهُمْ   وَلَا سَرَاةٌ إذَا جُهَّالُهُمْ سَادُوا»[٤١]

نجد في هذا المفهوم الماوردي للإمامة صفة الوضع، فهو حديث عن الضرورة العقلية ووجوبها منطقياً ابتداءً، وأنها منصب مدني وليست منصباً دينياً، في الأساس، لتنظيم سلوك الدولة والمجتمع، وهو هنا يخالف من يقولون بالنص على الإمامة من الشيعة، والتنصيب والوصاية من النبي للوصي على قولهم، إلا أنه لم يمتد بمقولة الوضع هذه طويلاً، ولم يعط لعقله وقدراته المشهود لها مضمارها، ربما نظراً لسياق المجتمع الذي يكتب له ومن أجله، فهو يكتب من أجل خليفة وواقع معها، ولذا لم يفترض كما افترض معاصره الجويني عن تقدير مسألة غياب الأئمة والخلفاء، كما انتقده في أنه لم يحسم في العديد من المسائل المرتبطة بها حيث يعرض لكل الآراء دون أن يتبنى أو يرجح رأياً محدداً، ودون أن يحسم بين الآراء المختلف فيها، وهو ما يشير إليه الجويني الذي اطلع على كتابه في قوله: «والشكوى إلى الله ثم إلى كل محصول مميز من تصانيف

---

(٤٠) انظر نصّ الاعتقاد القادري، في: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧)، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

(٤١) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٥ ـ ٦.

ألفها مرموق متضمنها ترتيب وتبويب، ونقل أعيان كلام المهرة الماضين والتنصيص على ما تعب فيه السابقون مع خبط كثير من النقل وتخليط وإفراط وتفريط، ولا يرضى بالتقلب والتصنيف مع الاكتفاء بالنظر المجرد حصيف، ثم من لم يكن في تأليفه وتصنيفه على بصيرة، لم تتميز له المظنون عن المعلوم، والتبَسَت عليه مدارك الظنون بمدارك العلوم، وإنما جر هذه الشكاية في نظري كتاب لبعض المتأخرين مترجم بـ الأحكام السلطانية»[٤٢].

نرى أن محاولة الماوردي تقوم على محورين: أولهما، محاولة الحفاظ على الخلافة العباسية في عصور ضعفها؛ والآخر، التزام الرؤية الأشعرية في تصورها للإمامة والأمة، حيث يأتي كتابه ـ الأشهر في هذا الباب ـ حول الأحكام السلطانية محاولة لإحياء الخلافة العباسية المتراجعة في عهد القادر بالله، ولم يكن يكفي فيها منطق المتكلم العقلاني، بل كان لا بد لها من حجج الفقيه ومنطقه الأكثر تأثيراً، فأخذ يضفي على وظائف الإمام الصفة الدينية، ويقول: «إن الله جلَّت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة»[٤٣] وحدد الماوردي حراسة الدين وسياسة الدنيا، في عشرة أمور رئيسة هي حسب نصه ما يأتي:

أَحَدُهَا، حِفْظُ الدِّينِ عَلَى أُصُولِهِ الْمُسْتَقِرَّةِ وَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ، فَإِنْ نَجَمَ مُبْتَدِعٌ أَوْ زَاغَ ذُو شُبْهَةٍ عَنْهُ أَوْضَحَ لَهُ الْحُجَّةَ وَبَيَّنَ لَهُ الصَّوَابَ وَأَخَذَهُ بِمَا يَلْزَمُهُ مِنْ الْحُقُوقِ وَالْحُدُودِ، لِيَكُونَ الدِّينُ مَحْرُوساً مِنْ خَلَلٍ وَالْأُمَّةُ مَمْنُوعَةً مِنْ زَلَلٍ.

الثَّانِي، تَنْفِيذُ الْأَحْكَامِ بَيْنَ الْمُتَشَاجِرِينَ وَقَطْعُ الْخِصَامِ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ حَتَّى تَعُمَّ النَّصَفَةُ، فَلَا يَتَعَدَّى ظَالِمٌ وَلَا يَضْعُفُ مَظْلُومٌ.

الثَّالِثُ، حِمَايَةُ الْبَيْضَةِ وَالذَّبُّ عَنْ الْحَرِيمِ لِيَتَصَرَّفَ النَّاسُ فِي الْمَعَايِشِ وَيَنْتَشِرُوا فِي الْأَسْفَارِ آمِنِينَ مِنْ تَغْرِيرٍ بِنَفْسٍ أَوْ مَالٍ.

وَالرَّابِعُ، إقَامَةُ الْحُدُودِ لِتُصَانَ مَحَارِمُ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ الِانْتِهَاكِ وَتُحْفَظَ حُقُوقُ عِبَادِهِ مِنْ إتْلَافٍ وَاسْتِهْلَاكٍ.

وَالْخَامِسُ، تَحْصِينُ الثُّغُورِ بِالْعُدَّةِ الْمَانِعَةِ وَالْقُوَّةِ الدَّافِعَةِ حَتَّى لَا تَظْفَرَ الْأَعْدَاءُ بِغِرَّةٍ يَنْتَهِكُونَ فِيهَا مُحَرَّماً أَوْ يَسْفِكُونَ فِيهَا لِمُسْلِمٍ أَوْ مُعَاهَدٍ دَماً.

وَالسَّادِسُ، جِهَادُ مَنْ عَانَدَ الْإِسْلَامَ بَعْدَ الدَّعْوَةِ حَتَّى يُسْلِمَ أَوْ يَدْخُلَ فِي الذِّمَّةِ لِيُقَامَ بِحَقِّ اللَّهِ تَعَالَى فِي إظْهَارِهِ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ.

---

(٤٢) مشتمل على حكاية المذاهب ورواية الآراء والمطالب من غير دراية وهداية، وتشوّف إلى مدرك غاية. وإنما مضمون الكتاب نقل مقالات على جهل وعماية وشر ما فيه ـ وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه، سياق المظنون والمعلوم على منهاج واحد.. انظر: الماوردي، المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣.

وَالسَّابِعُ، جِبَايَةُ الْفَيْءِ وَالصَّدَقَاتِ عَلَى مَا أَوْجَبَهُ الشَّرْعُ نَصّاً وَاجْتِهَاداً مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ وَلَا عَسْفٍ.

وَالثَّامِنُ، تَقْدِيرُ الْعَطَايَا وَمَا يَسْتَحِقُّ فِي بَيْتِ الْمَالِ مِنْ غَيْرِ سَرَفٍ وَلَا تَقْتِيرٍ وَدَفْعُهُ فِي وَقْتٍ لَا تَقْدِيمَ فِيهِ وَلَا تَأْخِيرَ.

التَّاسِعُ، اسْتِكْفَاءُ الْأُمَنَاءِ وَتَقْلِيدُ النُّصَحَاءِ فِيمَا يُفَوِّضُ إِلَيْهِمْ مِنَ الْأَعْمَالِ وَيَكِلُهُ إِلَيْهِمْ مِنَ الْأَمْوَالِ، لِتَكُونَ الْأَعْمَالُ بِالْكَفَاءَةِ مَضْبُوطَةً وَالْأَمْوَالُ بِالْأُمَنَاءِ مَحْفُوظَةً.

الْعَاشِرُ، أَنْ يُبَاشِرَ بِنَفْسِهِ مُشَارَفَةَ الْأُمُورِ وَتَصَفُّحَ الْأَحْوَالِ، لِيَنْهَضَ بِسِيَاسَةِ الْأُمَّةِ وَحِرَاسَةِ الْمِلَّةِ، وَلَا يُعَوِّلُ عَلَى التَّفْوِيضِ تَشَاغُلاً بِلَذَّةٍ أَوْ عِبَادَةٍ، فَقَدْ يَخُونُ الْأَمِينُ وَيَغُشُّ النَّاصِحُ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[٤٤]. فَلَمْ يَقْتَصِرِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَلَى التَّفْوِيضِ دُونَ الْمُبَاشَرَةِ وَلَا عَذَرَهُ فِي الِاتِّبَاعِ حَتَّى وَصَفَهُ بِالضَّلَالِ، وَهَذَا وَإِنْ كَانَ مُسْتَحَقّاً عَلَيْهِ بِحُكْمِ الدِّينِ وَمَنْصِبِ الْخِلَافَةِ فَهُوَ مِنْ حُقُوقِ السِّيَاسَةِ لِكُلِّ مُسْتَرْعٍ قَالَ النَّبِيُّ (ﷺ): «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»[٤٥].

اقترب الماوردي في ما سبق من فهم أصحاب النص لها، فهو يحدد وظائف الإمامة التي تصطبغ بمهام دينية محضة، بعد أن سبق أن وصفها بالوضع، متمثلاً للتصور المثالي للخليفة الراشد، الذي يرنو له الخليفة القادر بالله، وفترات القوة في عصور الخلافة كذلك، وبما يحتاجه معاصره الخليفة القادر بالله الذي حاول إحياءها وإقامتها، مستعيناً بمذاهب الحديث والسنَّة وعلى اختلافهم.

ووفق ما سبق تتضح الرؤية الأشعرية الكلامية الحاكمة لخطاب الماوردي السلطاني، على نحو يتوضح به هذا الأمر منذ الفقرات الأولى من الكتاب وفي تحديده لوظائفه، وهوية «الإمام» والإمامة، وتقريره أن عقد الإمامة واجب بالإجماع، إلا ما كان من شذوذ «الأصم» من المعتزلة، فإن مدرك الوجوب يكون هو الشرع، وحجته أن ما دام الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل

---

(٤٤) القرآن الكريم، «سورة ص،» الآية ٢٦.

(٤٥) الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٨ وما بعدها. وأردف هذا النص بقول الشاعر: «وَلَقَدْ أَصَابَ الشَّاعِرُ فِي مَا وَصَفَ بِهِ الزَّعِيمَ الْمُدَبِّرَ حَيْثُ يَقُولُ (مِنَ الْبَسِيطِ):

وَقَلِّدُوا أَمْرَكُمْ لِلَّهِ دَرُّكُمُ ... رَحْبَ الذِّرَاعِ بِأَمْرِ الْحَرْبِ مُضْطَلِعَا
لَا مُتْرَفاً إِنْ رَخَاءُ الْعَيْشِ سَاعَدَهُ ... وَلَا إِذَا عَضَّ مَكْرُوهٌ بِهِ خَشَعَا
مَا زَالَ يَحْلُبُ دَرَّ الدَّهْرِ أَشْطُرَهُ ... يَكُونُ مُتَّبِعاً يَوْماً وَمُتَّبَعَا
حَتَّى اسْتَمَرَّ عَلَى شَزْرٍ مَرِيرَتُهُ ... مُسْتَحْكِمَ الرَّأْيِ لَا قَحْماً وَلَا ضَرَعَا.

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يَزْدَادَ لِلْمَأْمُونِ ـ وَكَانَ وَزِيرَهُ ـ مِنَ الْبَسِيطِ:

مَنْ كَانَ حَارِسَ دُنْيَا إِنَّهُ قَمِنٌ ... أَنْ لَا يَنَامَ وَكُلُّ النَّاسِ نُوَّامُ
وَكَيْفَ تَرْقُدُ عَيْنَا مَنْ تَضَيَّفَهُ ... هَمَّانِ مِنْ أَمْرِهِ حَلٌّ وَإِبْرَامُ».

أو لا يريد التعبد بها فلم يكن العقل موجباً لها، والقول بتقدم المنقول، (أي ما قضت به الشريعة) على المعقول (أي ما تقرر عند الحكماء في العقل) قول أشعري، كما يتضح التأثير الأشعري في تمييزه بين طرفين معنيين بمسألة الإمامة، وهما: أهل الاختيار أو أهل الحل والعقد من جهة، وأهل الإمامة الذين يختار من بينهم الإمام من جهة أخرى. ولكلا الطرفين شروط محددة عند الماوردي، وهذا التقنين الفقهي الكلامي يمكن إرجاعه إلى الاختلاف الجوهري بين الشيعة الباطنية والسنة الأشاعرة في مسألة نصية الإمام التي يقول بها الشيعة والباطنية، وما نتج منه عند الأولين، من قول بالعهد والوصية عند الأولين، وذهاب إلى الأخذ بالاختيار والإجماع، عند الآخرين[٤٦].

وهكذا يصدر الماوردي عن موقف فكري، ضمني، قوامه أن ما ينتهي إليه عموم المتكلمين الأشاعرة عن قول في الإمامة هو عنده بمنزلة المقدمات، التي تلزم عنها نتائج جديدة هي تلك التي يملك الفقيه أن يصوغها في صور الأحكام أو القوانين. وإلى هذين الموقفين الأشعريين، المتضمنين في كلام الماوردي الفقيه المشرع، يلزم أن نذكر موقفاً أشعرياً ثالثاً وأخيراً من بين المواقف الأشعرية الضمنية التي يمكن استخلاصها والتدليل عليها، ذلك هو صدور الماوردي عن قراءة أشعرية لتاريخ الإسلام، وللمسار الذي سلكه حكم الخلفاء المتقدمين وترتيبهم على النحو الذي ظهروا به، وخلاصة هذه الرؤية هي أن ذلك الحكم والترتيب معاً إنما هما تعبير عما انعقد الإجماع عليه، فهو سلسلة متصلة الحلقات، وكل حلقة إنما يكفلها من الشرعية حظ عظيم. وإذاً فإن كل ما فعله السابقون من خلفاء بني أمية وبني العباس (على السواء) يصلح اعتماده مصدراً في التشريع ومادة في القياس، ومرجعاً في المماثلة. فهو بالتالي شاهد يصح الاستدلال به على غائب هو الحاضر والسلطة القائمة متمثلة بالخليفة القادر بالله، أبرز من أراد إحياء الخلافة العباسية في عصرها الثاني، وبخاصة معاصره الخليفة القادر بالله، حيث يكون التاريخ السابق، معتمده ومؤوّله، مع استمرار فلسفته وسننه، مصدراً للتشريع كذلك.

ولكن نلاحظ أن القياس الفقهي الديني السياسي هو الحاضر عند الماوردي والجويني وغيرهما يمكن إسقاطه على السياسي والسلطاني، فعند استدلالهما بعدم جواز عقد الإمامة لإمامين في آن واحد، يستدل كل من الماوردي والجويني بعدم جواز عقد النكاح على امرأتين في آن واحد، كما يلاحظ عند ترجيح أيٍّ منهما للنص على أبي بكر، وإن لم يحسم به أيهما، كما حسم به ابن تيمية مثلاً، أنهما يستدلان على ذلك بتقديمه لإمامة الصلاة فجاز تقديمه لإمامة الأمة، وفي مسائل عديدة غير ذلك.

بينما راهن الماوردي على الخليفة الرئيس والإمام الفرد، والخلافة بوظائفها وشرعيتها الدينية، حيث حراسة الدين وسياسة الدنيا، راهن الجويني المقرَّب من نظام الملك، على الحفاظ على دولة الشريعة، فهي الأولوية على الخلافة عنده الأمة عبر تفعيل دور العلماء نخبتها فيها،

---

(٤٦) انظر: العلوي، دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند أبي الحسن الماوردي.

يختلف معه، وهذا موضع للخلاف مهم بينه وبين أبي المعالي الجويني في غياث الأمم حيث لم تربط إمام الحرمين الجويني بالسلطة الزمنية (المتمثلة بالخليفة القادر بالله) علاقة مباشرة، كتلك التي ربطته بالوزير نظام الملك السلجوقي (توفي سنة ٤٨٣هـ)، عكس ارتباط الماوردي بخليفة يريد إحياء الخلافة سلطة واعتقادا وإدارة كما تجلى في الاعتقاد القادري المنسوب إليه، ومن هنا رأى الجويني أن حراسة الدين مرتبطة بالفقهاء، حال غيبة الإمام أو منصب الخلافة الذي افترضه وصح بعد ذلك، مع ضعف الخلافة في عصره، وقد توفي في عهد الدولة السلجوقية التي أجْلت بني بويه عن بغداد، وتسمَّت بالسلاطين، ولم تعد للخلافة سلطة حقيقية إلا الرمزية الدينية[٤٧].

وكما كان الماوردي وموقفه كان الإمام الباقلاني، الأشعري الأهم الذي كان أيضاً قريباً من القادر بالله، ففي تمهيد الأوائل وضع شروطاً خمسة للإمامة هي كونه قرشياً، وبصيرته بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور، وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها، وعدم الرقة والهوادة في تطبيق الحدود وكونه من أمثلهم في العلم»[٤٨] وأضاف الماوردي لها سلامة الأعضاء والحواس والشجاعة، وجعلها شروطاً سبعة حددها في ما يأتي:

١ ـ العدالة؛ ٢ ـ العلم؛ ٣ ـ سلامة الحواس؛ ٤ ـ سلامة الأعضاء؛ ٥ ـ الرأي المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير السياسة؛ ٦ ـ الشجاعة والنجدة؛ ٧ ـ النسب القرشي[٤٩].

كان الخليفة القادر بالله بحاجة إلى جهود الفقهاء، كالماوردي، حيث يكون نظر الفقيه، هو في الأحوال التعبدية كلها، «مرتبط بالدنيا التي بها صلاح طريق الآخرة (...) لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة»[٥٠] فهو، في هذا الحال، يمثل النقيض الموضوعي للمذهب الروحي. الفقيه، بطبيعة فنه، أوثق ما يكون صلة بعالم الدنيا ونظره يتعلق بسلوك الناس وما ينشأ بينهم من نزاع، بحكم ما يحركهم من غرائز وأهواء، وما يقوم بينهم من خصومات، بسبب ما يدفع إليه التنافس والاختلاف في المصالح. وبالجملة فإن الفقيه، عند الغزالي، هو «العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات» مثلما أن «حاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة»[٥١].

كذلك اهتم الفقيه الماوردي بقواعد تأسيس الملك، والإرشاد في سبيل ذلك، وكأنه كان يمارس نصائح الملوك والخلفاء عملياً، عبر تعريفهم بسبل السياسة الحميدة التي بها يكون استقرار

---

(٤٧) ممّا يرويه ابن كثير في أحداث سنة ٤٥٠ مثلاً في البداية والنهاية أنه بعد دخول طغرل بك بغداد لم يقابل الخليفة إلا بعد عام من قدومه، ورغم تأمين الخليفة لـ ناصر الدولة بن بويه قتله طغرل بك ولم يقبل أمان الخلافة، من هنا ربما كانت واقعية الجويني. انظر: إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ١٤٤ ـ ١٥٥، والفضل شلق، «الفقيه والدولة الإسلامية،» الاجتهاد، العدد ٤ (صيف ١٩٨٩)، ص ٩١ ـ ١٤٠.

(٤٨) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)، ص ٤٧١.

(٤٩) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٦.

(٥٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠ ج (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ١٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٧.

الملك واتصاله هي ما يطلبه السلطان من الفقيه، وكانت معرفة «قواعد الملك» هي ما يتجه الفقه من نصائح، فإن معرفة الأسباب التي كان بها الملك ملكاً وبها قام في أول أمره له ما تلزم معرفته وذلك ما يفرد له الماوردي فصلاً مستقلاً في كتابه: في أخلاق الملك وسياسة الملك. نقرأ له: «فأما تأسيس الملك فيكون في تثبيت أوائله ومبادئه وإرساء قواعده ومبانيه وتنقسم ثلاثة أقسام: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة»[٥٢].

أما المعاصر للماوردي أبو يعلى الحنبلي (ت ٤٥٨هـ) في أحكامه السلطانية فلم يتطرق إلى مسألة تعريف الإمامة كما صنع الماوردي، واعتبرها واجباً دينياً وأورد عدداً من الأدلة على ذلك، ثم حدد للإمامة وأهل الحل والعقد أربعة شروط هي: قرشية النسب، وصفة القضاء فيه من الحرية والبلوغ والعلم والعدالة، وقيام بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود، وأفضلية في العلم والدين[٥٣]. وجعل للإمامة طريقتين هما اختيار أهل العقد وعهد الإمام من قبل، وهو في ذلك لا يعترف بولاية الاستيلاء والتغلب، عكس الماوردي رغم أنها كانت قانون عصره في تولي السلطة، ولكن جعل الباقلاني الاختيار فقط مسألة تاريخية خاضعة لقوانين التوازن والقوة، حيث يقول: «إنما يصير الإمام إماماً، بعقد من يعقد له الإمامة، من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن» ويضيف الباقلاني رداً على أصحاب نظرية النص من الشيعة: «ليس له طريق إلا النص والاختيار، وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه»[٥٤].

وهو ما يجعل الماوردي يتشابه عنده القول بالنص كما القول بعهد الإمام إلى إمام بعده، في سعي للتوفيق بين أصحاب نظريتي النص والاختيار في عقد الإمامة، والاختيار عند الماوردي ليس سلطة أو بيعة الأمة ولكنه عقد أهل الحل والعقد وتكييفهم للأحوال، وهو ما يقول فيه الماوردي: «فَإِذَا اجْتَمَعَ أَهْلُ الْعَقْدِ وَالْحَلِّ لِلاخْتِيَارِ تَصَفَّحُوا أَحْوَالَ أَهْلِ الإِمَامَةِ الْمَوْجُودَةِ فِيهِمْ شُرُوطُهَا فَقَدَّمُوا لِلْبَيْعَةِ مِنْهُمْ أَكْثَرَهُمْ فَضْلاً وَأَكْمَلَهُمْ شُرُوطاً وَمَنْ يُسْرِعُ النَّاسُ إِلَى طَاعَتِهِ وَلَا يَتَوَقَّفُونَ عَنْ بَيْعَتِهِ، فَإِذَا تَعَيَّنَ لَهُمْ مِنْ بَيْنِ الْجَمَاعَةِ مَنْ أَدَّاهُمْ الاجْتِهَادُ إِلَى اخْتِيَارِهِ عَرَضُوهَا عَلَيْهِ، فَإِنْ أَجَابَ إِلَيْهَا بَايَعُوهُ عَلَيْهَا وَانْعَقَدَتْ بِبَيْعَتِهِمْ لَهُ الإِمَامَةُ فَلَزِمَ كَافَّةَ الأُمَّةِ الدُّخُولُ فِي بَيْعَتِهِ وَالانْقِيَادُ لِطَاعَتِهِ، وَإِنْ امْتَنَعَ مِنْ الإِمَامَةِ وَلَمْ يُجِبْ إِلَيْهَا لَمْ يُجْبَرْ عَلَيْهَا لأَنَّهَا عَقْدُ مُرَاضَاةٍ وَاخْتِيَارٍ لَا يَدْخُلُهُ إِكْرَاهٌ وَلَا إِجْبَارٌ، وَعُدِلَ عَنْهُ إِلَى مَنْ سِوَاهُ مِنْ مُسْتَحِقِّيهَا»[٥٥].

---

(٥٢) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق محيي الدين هلال السرحان؛ تقديم حسن الساعاتي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ص ١٥٣.

(٥٣) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ٢٠.

(٥٤) الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص ٤٦٧.

(٥٥) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٧ ـ ٨.

ويؤكد الماوردي أن الإمامة كعقد لا يتم إلا برضا من عاقديه، وهو يقبل بإمارة الاستيلاء متى كان للأمير المستولى تدبير السياسة وللخليفة تدبير أمور الدين وحراسته، فيقول:

«وَأَمَّا إِمَارَةُ الإِسْتِيلَاءِ الَّتِي تُعْقَدُ عَنْ اضْطِرَارٍ فَهِيَ أَنْ يَسْتَوْلِيَ الأَمِيرُ بِالْقُوَّةِ عَلَى بِلَادٍ يُقَلِّدُهُ الْخَلِيفَةُ إِمَارَتَهَا وَيُفَوِّضُ إِلَيْهِ تَدْبِيرَهَا وَسِيَاسَتَهَا، فَيَكُونُ الأَمِيرُ بِاسْتِيلَائِهِ مُسْتَبِدّاً بِالسِّيَاسَةِ وَالتَّدْبِيرِ، وَالْخَلِيفَةُ بِإِذْنِهِ مُنَفِّذاً لِأَحْكَامِ الدِّينِ لِيَخْرُجَ مِنَ الْفَسَادِ إِلَى الصِّحَّةِ وَمِنَ الْحَظْرِ إِلَى الإِبَاحَةِ، وَهَذَا وَإِنْ خَرَجَ عَنْ عُرْفِ التَّقْلِيدِ الْمُطْلَقِ فِي شُرُوطِهِ وَأَحْكَامِهِ فَفِيهِ مِنْ حِفْظِ الْقَوَانِينِ الشَّرْعِيَّةِ وَحِرَاسَةِ الأَحْكَامِ الدِّينِيَّةِ مَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُتْرَكَ مُخْتَلّاً مَخْذُولاً وَلَا فَاسِداً مَعْلُولاً، فَجَازَ فِيهِ مَعَ الإِسْتِيلَاءِ وَالإِضْطِرَارِ مَا امْتَنَعَ فِي تَقْلِيدِ الإِسْتِكْفَاءِ وَالإِخْتِيَارِ لِوُقُوعِ الْفَرْقِ بَيْنَ شُرُوطِ الْمُكْنَةِ وَالْعَجْزِ»[56]؛ فهو هنا يقبل بها مضطراً كيلا تعمّ البلاد الفوضى وفساد الأمور، وهنا يحضر شرط المكنة والعجز عند الماوردي الذي عبر عنه آخرون بأهل الشوكة، التعبير الذي تكرر كثيراً فيما بعد.

ولعل هذا ما قصد إليه أبو يعلى الذي لم يجعل طريق العهد من الإمام لإمام بعده طريقاً كاملاً لصحة انعقاد الإمامة، فهو لا يعد عقداً، ولكن يشترط موافقة أهل الحل والعقد، وهم أهل الوقت عليه على ولي العهد، بعد الإمام، لأنه لا يجتمع إمامان في عصر واحد حسب رأيه[57]، ولكن فكرة لا يجتمع إمامان في وقت هي مسألة نظرية مثالية، شذ عنها عصر أبي يعلى نفسه حيث كان هناك أكثر من خليفة في بغداد والأندلس والقاهرة، كما كانت هناك ممالك مستقلة عن سلطة الخليفة نفسه في المغرب والهند وبلاد ما وراء النهرين.

واندفاعاً في مثاليته كذلك لا يرى أبو يعلى شرعية لإمارة المتغلب إلا إذا بايعه الناس بعد انتصاره عليه، وينقل عن أحمد بن حنبل قوله: «من غلبهم بالسيف، يريد الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر، فإذا غلبهم فبايعه الناس فصار خليفة» وهو ما يعقب عليه أبو يعلى بقوله: «ولم يرد أنه يصير بنفس الغلبة»[58].

وهنا نرى أبا يعلى يشترط موافقة أهل الحل والعقد شرطاً لشرعية المتغلب والمستولي، بينما يقبلها الماوردي مضطراً، وهو في هذا متصالح مع واقعه، الذي اقترب فيه من ملوك بني بويه كما اقترب من الخليفة العباسي، ولكن على ما يبدو أن أبو يعلى رغم التماسه وتتبعه الماوردي والنقل عنه، أراد مخالفته بمثالية حنبلية في بعض المسائل، كما يرى بعض الباحثين[59].

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٥٧) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦)، ص ٢٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(٥٩) انظر: حسن كوناكاتا، النظرية السياسية عند ابن تيمية (الدمام: دار الأخلاء للنشر والتوزيع؛ الرياض: مركز الدراسات والإعلام، ١٩٩٤)، ص ٣٣.

أ ـ الجويني وافتراض خلو الزمان عن الإمام

يقول إمام الحرمين الجويني بوجوب إقامة الخلافة والإمامة، مؤكداً أنها «رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة، بالحجة والسيف، وكف الخنف والحيف، والإنصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين»[٦٠] ويضيف: «نصب الإمام عند الإمكان واجب» ويرفض ما رآه عبد الرحمن بن كيسان من أنها لا تجب، و«يجوز ترك الناس أحياناً يلتطمون، ائتلافاً واختلافاً لا يجمعهم ضابط ولا يربط شتات رأيهم رابط» حيث يعلق الجويني بشدة عليه: «وهذا الرجل هجوم على شق العصا ومقابلة الحقوق بالعقوق، لا يهاب حجاب الإنصاف، ولا يستوعر أصواب الاعتساف ولا يسمى إلا عند الانسلال عن ربقة الإجماع والحيْد عن سنن الاتباع»[٦١].

حيث إن أصحاب رسول الله (ﷺ) رأوا البدار إلى نصب الإمام حقاً، وتركوا بسبب التشاغل به تجهيز النبي (ﷺ) ودفنه مخافة أن تتغشاهم محنة، ويرى الجويني «أن مشاهير الأئمة يرون وجوب النصب ـ للإمام ـ مستفاد من الشرع المنقول، غير متلقى من قضايا العقول، وذهبت شرذمة من الروافض إلى أن العقل يفيد الناظر العلم بوجوب نصب الإمام، واستقصاء القول في استحالة تلقي الأحكام من أساليب العقول بحر فيّاض لا يغرف، وتيار أمواج لا ينزف»[٦٢] ولكنه يرفض قول الرافض بعدم جواز خلو الزمان عن الأئمة، مؤكدا أنه «إذا جاز خلو الزمان عن النبي ـ وهو معتصم دين الأمة ـ فلا يعتد في خلو الأئمة»[٦٣]. وبعد أن يسرد الجويني في استطراد مذاهب الشيعة في النص، ويرد عليه بما كان في أمر الصحابة في السقيفة وغيره، يقول: «فاستبان بارتجال الأذهان أن النص لو كان، لاستحال فيه الخفاء والكتمان، ولتناجى على قرب العهد به أو بعده اثنان على مكر الزمان، فوضح بمجموع ما ذكرناه أن الأمر أمران:

أحدهما، بطلان مذهب من يدعي العلم بالنص، هذا مستدرك بضرورات العقول من غير حاجة إلى بحث ونظر وفحص.

والثاني، بالقطع على الغيب بأنه لم يجر من رسول الله (ﷺ) تولية ونصب»[٦٤].

يرفض الجويني مفنداً نظرية النص على الإمام التي يقول بها الشيعة، مستندين في ذلك إلى بعض الآثار التي وردت من خبر الآحاد دون التواتر، وتعارض الواقع الذي حدث، كما يورد من التفسير ما يجليها ويوضح المقصود منها، كما يورد رد أنصار النص المناهض للشيعة في أبي بكر

---

(٦٠) إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٥٥.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٦٢) المصدر نفسه ص ٥٦.
(٦٣) المصدر نفسه ص ٥٧ و٦٠ ـ ٦٣.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

أو العباس... ليرد نظرية النص عموماً ويقول بنظرية الاختيار في عقد الإمامة قائلاً بعد استقرائه مختلف الأدلة والأسانيد لدى الجانبين: «قد بطل ادعاء النص وطاح واستبان الحق لباغيه ولاح، فإذا نجز مقدار غرضنا في الرد على أصحاب النصوص، ووضح بطلان مذهبهم على الخصوص، وسبق في صدر الكلام وجوب نصب الإمام، فقد حان الآن أن نوضح أن الاختيار من أهل الحل والعقد هو المستند المعتقد والمعول المعتضد»[٦٥].

فقد أقر إمارة التغلب والاستيلاء، وهو القريب من نظام الملك وبلاط ملكشاه بن ألب أرسلان السلجوقي، واعتبرها مع البيعة وولاية العهد طريقاً ثالثاً موجباً للإمامة، خاصة إذا كان مستوفياً لشروط الإمامة، حيث اعترف بإمكانية غياب الإمام الحق، المستجمع لكامل الشروط التي سبق ووضعها المتكلمون والفقهاء في شروط الإمامة، ويؤكد ذلك بقوله: «إِن تُصُوِّرَ تَوَحُّدُ كَافٍ فِي الدَّهْرِ لَا تُبَارَى شَهَامَتُهُ، وَلَا تُجَارَى صَرَامَتُهُ، وَلَمْ نَعْلَمْ مُسْتَقِلّاً بِالرِّئَاسَةِ الْعَامَّةِ غَيْرَهُ - فَيَتَعَيَّنُ نَصْبُه، ثُمَّ تَفْصِيلُ تَعَيُّنِهِ كَتَفْصِيلِ تَعَيُّنِ مَنْ يَصْلُحُ لِلْإِمَامَةِ، كَمَا تَقَدَّمَ حَرْفاً حَرْفاً»[٦٦].

ويرى الجويني أن الصفات المرعية في الأئمة تنقسم أقساماً، فمنها ما يتعلق بالحواس ومنها ما يتعلق بالأعضاء، وما يرتبط بالصفات اللازمة ومنها ما يتصل بالفضائل المكتسبة، فلا خلاف في البصر والسمع، يقول الجويني: «لأن فقده يمنع الانتهاض في الملمات والحقوق، ويجر ذلك إلى المعضلات، عند مسيس الحاجات، والأعمى ليس له استقلال، بما يخصه من الأشغال، فكيف يتأتى منه تطوق عظائم الأعمال، ولا يميز بين الأشخاص في مقام التخاطب، وانعقاد الإجماع يغني عن الإطناب»[٦٧] ويختلف في الشم والذوق، وما يرتبط بالأعضاء «فكل ما لا يؤثر عدمه في رأي ولا عمل من أعمال الإمامة، ولا يؤدي إلى شين ظاهر، في المنظر فلا يضر فقده، ويجوز على هذا الاعتبار نصب المجبوب والخصي لما سبق ذكره».

ويقول في الأعور وجدع الأنف «الذي أوثره القطع بأن هذا لا أثر له» وعن الصفات اللازمة فيرى أولها قرشية النسب ويرى خلاف ضرار بن عمرو في ذلك خلافاً غير معتبر، فلا يعتد بخلافه ولا وفاقه، لحديث النبي (ﷺ) الأئمة من قريش» .

وفي موضع آخر من الغياثي حين يفترض خلو الزمان عن الإمام يقول الجويني بإمكانية الاستغناء عن هذا الشرط قائلا: «فَلَوْ لَمْ نَجِدْ قُرَشِيّاً يَسْتَقِلُّ بِأَعْبَائِهَا، وَلَمْ نَعْدِمْ شَخْصاً يَسْتَجْمِعُ بَقِيَّةَ الصِّفَاتِ، نَصَّبْنَا مَنْ وَجَدْنَاهُ عَالِماً كَافِياً وَرِعاً، وَكَانَ إِمَاماً مُنَفَّذَ الْأَحْكَامِ عَلَى الْخَاصِّ وَالْعَامِّ، النَّسَبَ ثَبَتَ اشْتِرَاطُهُ تَشْرِيفاً لِشَجَرَةِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) «إِذْ لَا يَتَوَقَّفُ شَيْءٌ مِنْ مَقَاصِدِ الْإِمَامَةِ عَلَى الِاعْتِزَاءِ

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٩١.

إِلَى نَسَبٍ، وَالِانْتِمَاءِ إِلَى حَسَبٍ. ونحن نَعْلَمُ قَطْعاً أَنَّ الإِمَامَ زِمَامُ الْأَيَّامِ، وَشَوْفُ الْأَنَامِ، وَالْغَرَضُ مِنْ نَصْبِهِ انْتِظَامُ أَحْكَامِ الْمُسْلِمِينَ وَالْإِسْلَامِ»[68].

فهنا يبدو الجويني، المتكلم والفقيه الشافعي، عقلياً وتاريخياً في تناوله شرط النسب القرشي، أكثر منه مستنداً إلى هذا الحديث من أخبار الآحاد ولم يبلغ عنده التواتر، مما يجعل شرط النسب لا يبلغ مبلغ يقين العلم باشتراطه في الإمامة عند الجويني، ولكن يفضل صاحبه متى وجد، فبعد أن روى خلاف ضرار بن عمرو المعتزلي في عدم اشتراطه، وهو عنده خلاف غير معتبر، يقول الجويني: «وقد نقل غير واحد من الرواة عن النبي (ﷺ) أنه قال (الأئمة من قريش) وذكر بعض الأئمة أن هذا الحديث في حكم المستفيض المقطوع بثبوته.

وهذا مسلك لا أوثره فإن نقَلَةَ هذا الحديث معدودون، لا يبلغون مبلغ عدد التواتر. كما لا نجد ذلك في أخبار الآحاد، فإذاً لا يقتضى هذا الحديث العلم باشتراط النسب في الإمامة»[69]، ويبدو الجويني مائلاً إلى الاستناد إلى التاريخ وسننه حتى عصره فقط، في إثبات النسب القرشي فيقول: «إن الماضين ما زالوا بائحين باختصاص هذا المنصب بقريش، ولم يتشوف أحد من غير قريش إلى الإمامة، على تمادي الأحيان، وتطاول الأزمان، مع العلم بأن ذلك لو كان ممكناً لطلبه ذوو النجدة والبأس وتشمر في ابتغائه عن ساق الجد، أصحاب العدد والعدد، وقد بلغ طلاب الملك في التجاء الاستعلاء على البلاد والعباد، أقصى غايات الاعتداء، واقتحموا في روم ما يحاولونه المهاوي والمعاطب والمناوئ»[70]، وكأنه يريد أن يقول إنه سنة تاريخية، وأنها العصبية حينها، ممهداً لابن خلدون الذي تأثر به، ولم يشر إليه، والذي رد حصر الإمامة في قريش لعصبيتها ذلك الحين وعهد النبي (ﷺ)، وهو ما يلاحظه محققا الغياثي[71].

ويضيف: «فلو كان في ادعاء الإمامة مسلك أوله مدرك لزاوله محقون أو مبطلون من غير قريش، ولما اشرأب لهذا المنصب المارقون في فسطاط مصر، اعتزوا أولاً إلى شجرة النبوة على الافتراء، وانتموا انتماء الأدعياء، وبذلوا حرائب الأموال للكاذبين النسابين حتى ألحقوهم بصميم النسب، فهذا إذن ما تطابقت عليه مذاهب طبقات الخلق»[72]، وهكذا طرح هذا الشرط لو انخرمت صفات الإمامة، لأنه أقلها، كما ذكرنا.

ومن الصفات اللازمة للإمامة عند الجويني الذكورة، والحرية، ونحيزة العقل والبلوغ، والشجاعة والشهامة، والرأي والشجاعة، ومن الصفات المكتسبة العلم حيث يشترط «أن يكون الإمام مجتهداً بالغاً مبلغ المجتهدين مستجمعاً صفات المفتين، ولم يؤثر في اشتراط ذلك خلاف،

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٧١) المصدر نفسه، مقدمة المحقِّقين، ص ٢٥.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

والدليل عليه أن أمور معظم الدين تتعلق بالأئمة»[73] والتقوى والورع، ومنها «ضم توقد الرأي في عظائم الأمور، والنظر في مغبات العواقب، وهذه الصفة ينتجها تحيزه للعقل ويهذبها التدريب في طرق التجارب»[74] وهو ما يمكن أن نسميه الوعي بالمآلات وحسن الرأي والبصيرة في الأمور، ويجمعها في نهاية هذا الباب في جملة واحدة قائلاً: «فنحل من مجموع هذه الأوصاف أن الصالح للإمامة، هو الرجل الحر القرشي المجتهد الورع ذو النجدة والكفاية، ويمكن رد هذه الصفات جميعاً إلى شيئين، فيقال المرعي الاستقلال والنسب، ويدخل تحت الاستقلال الكفاية والعلم والورع والحرية والذكورة تدخل أيضاً، فإن المرأة مأمورة أن تلزم خدرها، ومعظم أحكام الإمامة تستدعي الظهور والبروز فلا تستقل المرأة إذن، ثم ناقش ورفض مفهوم الإمامية لعصمة الإمام»[75]!

ويبتكر الجويني مسائل لم يتطرق إليها غيره، فيتكلم في الباب الرابع من كتابه: **في صفات الإمام القوام على أهل الإسلام؛** عن الطوارئ التي توجب الخلع والانخلاع، فيقول: «الإسلام هو الأصل، والعصام فلو فرض انسلال الإمام عن الدين، لم يخف انخلاعه، وارتفاع منصبه، وانقطاعه فلو جدد إسلاماً لم يعد إماماً إلا أن يجدد اختياره، ولو جن جنوناً مطبقاً انخلع، وكذلك لو ظهر خبل في عقله، وعتهٌ في رأيه بيِّن، واضطرب نظره اضطراباً لا يخفى دركه، ولا يحتاج في الوقوف عليه إلى فضل نظر، وعسر بهذا السبب استقلاله بالأمور وسقطت نجدته وكفايته، فإنه ينعزل كما ينعزل المجنون، فإن مقصود الإمامة القيام بالمهمات والنهوض بحفظ الحوزة، وضم البشر وحفظ البلاد، الدانية والنائية بالعين الكالية، فإذا تحقق عسر ذلك لم يكن الاتسام بنبز ـ لقب ـ الإمام معنى»[76].

ويسرد الجويني مواقف العلماء مما اعتاص عليهم تحديد الموقف منهم وهو طرءان ما يوجب التفسيق على الإمام؟! هل يكون الجنون يوجب العزل، وهل يمنع عقد الإمامة، حيث لا ائتمان له على المسلمين، وذهاب طوائف من العلماء إلى أنه يجب على أهل الحل والعقد خلعه إذا تحقق خلعه، ولكن يرى الجويني أنه لا ينعزل، حيث قد يكون تعرضاً مسيئاً ممن تحت ولايته، كما لا يأمن أحد استقامة تقواه وغلبة شهواته، فضلاً عما قد يتسبب فيه ذلك من سوء الأحوال في البلاد والأموال والعباد[77].

ب ـ ابن تيمية والجويني والأمة حافظة الشرع

رغم مخالفة ابن تيمية لأبي المعالي الجويني في كثير من مسائل الاعتقاد والصفات، واعتباره عند ابن تيمية ممن انحرف عن سنية الأشعرية الأولى، إلا أننا نلاحظ تأثراً به في موقفه السياسي،

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٩٧ و١٠١.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

ذكره ابن تيمية وذكر «الغياثي» أكثر من مرة، بينما لم يذكره ابن خلدون رغم ثبوت نقله عنه، وهذه التأثيرات يمكن أن نحددها في ثلاثة أمور:

(١) رهانه على الأمة والعلماء وفرضيته انخرام صفات الأئمة وخلوّ الزمان عن إمام.

(٢) ميل الجويني إلى نظرية النص في خلافة أبي بكر، وإن لم يحسم بها، وقول ابن تيمية بها، في سياق الرد على قول الإمامية بالنص على ولاية علي.

(٣) القبول بولاية التغلب والاستيلاء.

ونود التركيز على فرضية الجويني التي لم يسبق إليها، ألا وهي افتراض خلو الزمان عن إمام، والذي خصص له أبو المعالي الجويني الجزء الثالث من كتابه، حيث افترض فيه انخرام صفات الأئمة، والتي قد لا تتوافر في إمام ولا والٍ ولا مستَولٍ؛ لذا جعل الركن الثاني من كتابه بعنوان «القول في خلو الزمان عن الإمام»[٧٨] وهو ما كان تحقق وجوداً وتاريخاً في عصر ابن تيمية وفي عصر الحركات الإسلامية والإحيائية المعاصرة التي ظهرت بعد سقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤، يقول الجويني تعبيراً عن هذا المعنى الذي ينطلق منه «نحن نعلم قطعاً أن الإمام زمام الأيام، وشرف الأنام، ولا غرض من نظمه انتظام أحكام المسلمين والإسلام، ويستحيل أن يترك الخلق سدى لا رابط لهم، ويخلوا فوضى لا ضابط لهم، فيغتلم من الفتن بحرها المواج ويثور لها كل ناجم مهتاج»[٧٩].

فإذا «لم نجد قرشياً يستقل بأعبائها، ولم نعدم شخصاً يستجمع بقية الصفات، نصبنا من وجدناه عالماً كافياً ورعاً، وكان إماماً منفذاً الأحكام على الخاص والعام»[٨٠].

وعلى افتراض أن ذلك كان في وجود قرشي ليس بذي دراية، ولا بذي كفاية، فلا احتفال به، إذا عاصره عالم كافٍ تقي فمن أولى بالأمر منهما؟ يرد الجويني: قلنا: لا نقدم إلا الكافي التقي العالم، ومن لا كفاية له فلا احتفال به ولا اعتداد بمكانه أصلاً»[٨١].

يقول الجويني: «إذا وجد في الزمان كافٍ ذو شهامة، ولم يكن من العلم على مرتبة الاستقلال، وقد استظهر بالعدد والأنصار، وعاضدته موافاة الأقدار، فهو الوالي وإليه أمور الأموال والأجناد والولايات، ولكن تتحتم عليه ألا يبت أمراً دون مراجعة العلماء»[٨٢]. ويقول أيضاً قياساً على أن غاية المطوعة ـ المتدينين ـ هو الاستشهاد للقتال، فأولى أن يكون المستولي القوي ذو الشوكة قادراً مقبولاً: «فإذا استقل فرد الزمان بعدة لا تصاد واستطالت يده الطولى على الممالك عرضاً

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢٦٩ وما بعدها.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

وطولاً، واستتبت له الطاعة، وأمكنت الاستطاعة، فقيامه بمصالح أهل الإيمان بالسيف والسنان، كقيام الواحد من أهل الزمان، بالموعظة الحسنة باللسان»[٨٣].

ولا يرفض الجويني إمامة المستولي والمتغلب لحماية البيضة والحوزة، ويضرب مثلاً واقعياً من عصره من السلاطين والأجناد وغيرهم، حيث إنهم رغم بُعدهم عن الشريعة وعن أخلاق الإمامة ونموذجها إلا أنهم ضرورة لحفظ البيضة وحماية الحوزة، فيقول في خاتمة هذا الفصل:

«ما تشبث به الطاعنون من هنات وعثرات صدرها عن معرة الأجناد المنحرفين عن سنن الاقتصاد في أطراف الممالك والبلاد، ولو سلم لهم كما يدعون وتوبعوا فيما يأتون، ويذرون ويدعون، وغض عنهم طرف الانتقاد فيما يبتدعون ويخترعون، فأين يقع ما يقولون مما يدفع الله بهم من معضلات الأمور، ويدرأ بسببهم من فنون الدواهي على كرور الدهور، أليس بهم انحصار الكفار في أقاصي الديار، وبهم يخفق بنود الدين على الخافقين، وبهم أقيمت دعوة الحق في الحرمين، وأثبتت كتائب الملة في المشرقين والمغربين، وارتدت مناظم الكفار منكوسة، ومعالمهم معكوسة، وبذل عظيم الروم الجزية والدنية وصارت المسالمة والمتاركة له قصارى الأمنية، وانبسطت هيبة الإسلام على الأصقاع القصية، وأطلت على قمم الماردين رايته العلية، وأضحت ثغر صدورهم لأسنة عساكر الإسلام دريئة»[٨٤].

من هنا تحدث الجويني عن سلطة للعلماء في توجيه الولايات التي صار طريقها الغلبة والتغلب والاستيلاء، ويقول:

«يحمل العلماء لمسؤولية الإمامة، إذا شغر الزمان عن الإمامة، وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور موكولة إلى العلماء، وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم، أن يرجعوا إلى علمائهم، ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك فقد هدوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولاة العباد»[٨٥]. وهكذا نجد الجويني يختلف عن الماوردي وأبي يعلى في عدم اعترافه بإمامة المستولي الذي لا يستحق الإمامة، ويشترط الاختيار حتى إن كان يستحقها ويوجد من يكافئه، ويقسم هذا الباب إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: «أَنْ يَكُونَ الْمُسْتَظْهِرُ بِعُدَّتِهِ وَمُنَّتِهِ صَالِحاً لِلْإِمَامَةِ عَلَى كَمَالِ شَرَائِطِهَا.

وَالقسم الثَّانِي: أَلَّا يَكُونَ مُسْتَجْمِعاً لِلصِّفَاتِ الْمُعْتَبَرَةِ جُمَعَ وَلَكِنْ كَانَ مِنَ الْكُفَاةِ.

والقسم الثَّالِثُ: أَنْ يَسْتَوْلِيَ مِنْ غَيْرِ صَلَاحٍ لِمَنْصِبِ الْإِمَامَةِ وَلَا اتِّصَافٍ بِنَجْدَةٍ وَكِفَايَةٍ»[٨٦].

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

ثم يحدد ناظمه وضابطه في قراءة المسألة بقوله: « فأما الأول إن لم يكن في زمانه من يستجمع صفات أهل الحل والعقد، فهو إمام حقاً، وهو في حكم العاقد والمعقود له. وإن وجد وامتنع فلا عبرة لامتناعه، فوجوده كعدمه.

فالغرض من اعتبار أهل الاختيار هو إذا اشتمل الزمان على عدد ممن يصلح للإمامة، فيتعين الوقوف عند أهل الاختيار لتعيين واحد منهم، شرط أن يكون بين ممكنين متكافئين، وإذا كان أحدهما متغلباً قبلت إمامته على اضطرار عند الجويني، لما فيه من غشم وتفسيق، وينتهي الجويني إلى جواز تقريره على الإمامة وإن كان يرجح عدم بيعته[87].

ومن أهم النقاط التي نود أن نشير إليها في هذه الدراسة، وترتبط بدراستنا، هي الفرضية المهمة التي وضعها الجويني، في حال ما لم يكن هناك ذو عدة واستعداد بنجدة وشوكة، ويحدث شغور الزمان عن إمام ما العمل؟ حيث قال الجويني بدور أكبر للعلماء وأهل الشريعة: «أَمَّا مَا يَسُوغُ اسْتِقْلَالُ النَّاسِ فِيهِ بِأَنْفُسِهِمْ وَلَكِنَّ الْأَدَبَ يَقْتَضِي فِيهِ مُطَالَعَةَ ذَوِي الْأَمْرِ، وَمُرَاجَعَةَ مَرْمُوقِ الْعَصْرِ، كَعَقْدِ الْجُمَعِ، وَجَرِّ الْعَسَاكِرِ إِلَى الْجِهَادِ، وَاسْتِيفَاءِ الْقِصَاصِ فِي النَّفْسِ وَالطَّرْفِ، فَيَتَوَلَّاهُ النَّاسُ عِنْدَ خُلُوِّ الدَّهْرِ... إلى أن يقول «وذهب بعض العلماء إلى أنه حق على قطان كل بلدة أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهى من يلتزمون امتثال إشاراته»[88]، فالشريعة هنا تحرسها الأمة لا الإمام ولا الخليفة والحاكم.

ويجعل الجويني للعلماء مكانة خاصة «إذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتبوعون العلماء والسلطان نجدتهم وشوكتهم»[89].

ويبدو أنه يجعل لهم الإمامة متى حلت الفوضى وخلا الزمان عن الأئمة فيقول في موضع آخر: «فَإِذَا شَغَرَ الزَّمَانُ عَنِ الْإِمَامِ وَخَلَا عَنْ سُلْطَانٍ ذِي نَجْدَةٍ وَكِفَايَةٍ وَدِرَايَةٍ، فَالْأُمُورُ مَوْكُولَةٌ إِلَى الْعُلَمَاءِ، وَحَقٌّ عَلَى الْخَلَائِقِ عَلَى اخْتِلَافِ طَبَقَاتِهِمْ أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى عُلَمَائِهِمْ، وَيُصْدِرُوا فِي جَمِيعِ قَضَايَا الْوِلَايَاتِ عَنْ رَأْيِهِمْ، فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ، فَقَدْ هُدُوا إِلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ، وَصَارَ عُلَمَاءُ الْبِلَادِ وُلَاةَ الْعِبَادِ»[90]، ويجعل الجويني لآحاد الناس الأمر بالمعروف وإغاثة كل ملهوف، ويشمروا في إنقاذ المشرفين على المهاوي والمهالك والحتوف[91]، ولكن يستدرك محدداً «فلا يجعل لآحاد الناس شهر السلاح، ومحاولة المراس في رعاية

---

(87) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
(88) المصدر نفسه، ص ٢٤٦ وما بعدها.
(89) المصدر نفسه، ص ٢٤٦ وما بعدها.
(90) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ و٢٥٠ وما بعدها.
(91) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

الصلاح والاستصلاح، لما فيه من نفرة النفوس والإباء والنفاس، والإفضاء إلى التهارش والشماس»[٩٢].

يصر الجويني على نظرية البيعة والاختيار في الإمامة، إلا إذا كان المستولي متغلباً ويرفضها، وتخشى الفتنة من معارضته، ولكن بموازاة ذلك دائماً، يؤكد دور العلماء في حماية الشريعة، سواء وجد الإمام، فيكونون اجتهادهم ونصحهم إن لم يكن من المجتهدين، أو قياماً بالأمر متى خلا الزمان عن الأئمة، ونظن أن هذا الإصرار على إعطاء دور كبير للعلماء، كما أشرنا إليه، هو إصرار على دولة الشريعة وبقائها كنزعة واقعية، ترفض الانحباس في الإمامة حال غيبة وشغور الزمان عن إمام، مركِّزاً على بقاء الأمة ونظامها رغم زوال أو غيبة الدولة والإمامة، معطيا الدور الأخير للأمة ولنخبتها من العلماء، خاصة وأنه وابن تيمية كذلك يرون هذه المسألة اجتهادية وتقديرية وإن كانت واجبة عقلاً وضرورة في المقام الأول.

وفي الحالة نفسها أعطى شيخ الإسلام ابن تيمية دوراً أكبر ونافذاً للعلماء وإمكانية تولّيهم السلطة، وهو ما نظنه نقلة نوعية في التراث السياسي الإسلامي، قد تكون بتأثير الترجمات اليونانية لجمهورية أفلاطون والسياسة عند أرسطو، حيث تحتل طبقة الفلاسفة مرتبة عليا في بنيتها الهرمية، ولكن لا نجد هذا التأثير واضحاً عند الجويني ولا يمكن الجزم به، كما لا نستبعد اطلاع آية الله الخميني زعيم الثورة الإسلامية الإيرانية ومنظّر ولاية الفقيه على كتاب الغياثي بالخصوص، والبحث عن دور أكبر للفقيه في الولاية العامة مع غيبة الإمام! ولعل تأثير الجويني كان الأبقى في أجيال من بعده، فقد كان أقرب إلى الفقه من الماوردي وأكثر حسماً، كما كان أقرب إلى التخيل والابتكار من أبي يعلى الحنبلي، ونظنه قد تأثرت به مدرسة ابن تيمية من بعده. وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية الذي أشار إلى الغياثي صراحة في رسالته المسماة (رسالة في المظالم المشتركة)[٩٣]، كما يمكننا رصد تأثيره بوضوح في كتاب ابن تيمية السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية في بعض الموضوعات، من ذلك باب الولايات وقوله إن تولية الأصلح في كل ولاية بحسبها، فيقدم لكل وظيفة من هو أهل لها، وربما في تخصيصه الحديث عن (الولايات) قد سار على طريقة إمام الحرمين، ونجد أثره أيضاً في منهاج السنّة في رده على الشيعة[٩٤] الذين اشتد عليهم الجويني وابن تيمية على السواء شدة كانت أكثر وضوحاً وحسماً من شدة الماوردي في الأحكام السلطانية الذي ارتبط بعلاقة خاصة ببلاط بني بوَيه.

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٩٣) انظر: «رسالة المظالم المشتركة،» في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل والمسائل، تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس الحلبي (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٢٣هـ/[١٩٠٥م])، ص ٢٥، وط ٢، تحقيق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني؛ تقديم محمد زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ٢٤، وهي الطبعة التي نعتمد عليها هنا.

(٩٤) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، مختصر منهاج السنة، ج ٥٨، ص ٣٧١، وقد أورَدَ قول الجويني في الغياثي في عمر (ما دار الفلك على شكل عمر)، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٨.

ويمتد أثر الجويني إلى تلامذة ابن تيمية كابن القيم أيضاً في كتابه: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**؛ فنرى الأخير يأخذ باشتراط استجماع القاضي لشرط فهمه لنوعين من الأحكام: أحدهما فقه في أحكام الحوادث الكلية وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل[٩٥] وهي نفسها التي عرضها الجويني عندما تعرض للشروط التي يجب توافرها في القاضي فتطلب أن يفهم الواقعة المرفوعة إليه على حقيقتها، ويتفطن لموقع الإعضال وموضع السؤال ومحل الإشكال. فضلاً عن إقرار ابن القيم في كتابه: **أحكام أهل الذمة**؛ بأنه استند في كثير من أحكام الفقه الشافعي إلى إمام الحرمين وخاصة في كتابه: **نهاية المطلب في دراسة المذهب**[٩٦].

ومما يلفت النظر أيضاً أن لابن جماعة (٧٣٣هـ) المعاصر لابن تيمية مؤلفاً في السياسة سماه: **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، يكاد القارئ له يجزم بأنه اطلع على غياث الأمم، لأسباب متعددة، منها تصريحه أو لأنه استند إلى السنن والآثار وأقوال علماء الأمصار، أو تبويبه للموضوعات الذي جرى فيه على تقسيم مشابه لإمام الحرمين ولا سيّما الباب الخاص بما يناط بالأئمة وولاة الأمور من أحكام.

ومن الموضوعات التي يبدو فيها بوضوح تأثره بالغياثي، ما ذكره عن البيعة القهرية حيث ذهب إلى أنه «إذا خلا الوقت عن إمام وتصدى لها من هو أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة واستخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم»[٩٧]. ويكاد يتطابق عبارته عن تولي أحد السلاطين أو الأمراء السلطة عنوة بالرغم من معارضة الخليفة فقال: إذا استولى ملك بالقوة والقهر والشوكة على بلاد، فينبغي للخليفة أن يفوض أمورها إليه استدعاءً لطاعته ودفعاً للفساد وخوفاً من اختلاف الكلمة وشق عصى الأمة[٩٨].

كذلك اشترك مع الجويني في رأيه: «إذا طرأ على الإمام أو السلطان ما يوجب فسقه، فالأصح أنه لا ينعزل عن الإمامة بذلك، لما فيه من اضطراب الأحوال»[٩٩].

وهكذا أحدثت اجتهادات الجويني صداها بمؤلفات الفقه السياسي، ولم يقتصر أثر إمام الحرمين أبي المعالي وكتابه الغياثي على المشرق فحسب، بل امتد إلى المغرب عن طريق أبي بكر العربي الفقيه المالكي المتوفي سنة ٥٤٣هـ في رحلته إلى المشرق في ٤٩٠ هـ. فقد جلب في هذه الرحلة جملة كتب لإمام الحرمين ومنها كتاب **غياث الأمم في التياث الظلم** وقال: إنه لم يسبق أن

---

(٩٥) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق جميل غازي (القاهرة: مطبعة المدني، [د. ت.])، ص ٥.

(٩٦) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ٢ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣)، ص ٧٤، ٨٩، ٤٩٥، ٤٩٨، ٧٠٣، ٧٠٧، ٧٥٨ و٩٧٠.

(٩٧) **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام** للإمام بدر الدين بن جماعة المتوفى سنة ٧٣٣، ص ٤٦ و٥٥.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

جلب أحد هذا الكتاب قبله، وإنه تأثر بما أتى به من مؤلفات وأدخل جملة عظيمة منها في مؤلفاته الخاصة كما صرح في كتابه سراج المريدين[١٠٠].

كذلك نجد الإمام النووي (ت ٦٧٧هـ) في روضة الطالبين وهو القريب من عصر ابن تيمية عاد وأقر بإمامة المتغلب والاستيلاء، وذكر أن الإمامة تنعقد بطرق ثلاث: «الأولى هي البيعة؛ والثانية استخلاف الإمام من قبل وعهده إليه؛ وأما الطريقة الثالثة فهي القهر والاستيلاء فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعاً للشرائط بأن يكون فاسقاً أو جاهلاً فوجهان أصحهما انعقادها لما ذكرنا وإن كان آثماً بفعله»[١٠١].

ونلحظ ـ كلما اقتربنا من عصر ابن تيمية ـ ازدياداً طردياً في القبول بإمارة المتغلب، وتغلب النزعة الواقعية، حيث كان الاستيلاء والقهر والتغلب قانون تداول السلطة الغالب في هذه الفترة، واقتراب الرهان من الأمة وليس من منصب الخلافة التي شابتها الفتن والملك، كما نجد توجهاً للتصريح بعدم الاعتبار والأهمية لبيعة الأمة أو العامة، دون بيعة أهل الحل والعقد، بل أوجب ابن قدامة المقدسي (ت ٦٣٠هـ) طاعة المتغلب قائلاً: «كل من ثبتت إمامته حُرِّم الخروج عليه وقتاله سواء ثبتت بإجماع المسلمين عليه كإمامة أبي بكر إلى عمَر... أو بقهره للناس حتى أذعنوا له ودعوه إماماً كعبد الملك بن مروان، لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[١٠٢] وروى أبو ذر وأبو هريرة... عن النبي (ﷺ) أنه قال: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات فميتته جاهلية» رواه مسلم من حديث أبي هريرة[١٠٣]، وهو هنا يخالف ما روى عن الإمام أحمد بن حنبل في ما نقلناه سابقاً عن القاضي أبي يعلى، من اشتراطه مبايعة الناس له، ولكن ما أتى به من القرآن والحديث يعضد قوله.

من هنا، يبدو لنا أن الجويني هو الأبعد أثراً في ابن تيمية وعصره في النظرية السياسية، وإن خالفه ابن تيمية في بعض مسائل الاعتقاد والصفات، ووصفه بانحرافه عن منهج السلف فيها، وقد بقي هذا الأثر في الرهان على الأمة كحافظة للشرع، وامتد إلى الحركات الدعوية السلفية، في تقديمها الأمة على الإمامة والدولة، ولم تفهمه حركات الإسلام السياسي وبالخصوص السلفية الجهادية، التي حشرت الفرقة الناجية والطائفة المنصورة في كونها مقاتلة.

---

(١٠٠) انظر: عمار طالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية، ٢ ج (الجزائر: موفم للنشر، ٢٠١٣)، ج ١، ص ٦٥، (وهي في الأصل أطروحة دكتوراه) وقد أشار إلى أن مصدره في هذه النقطة هو مخطوطة سراج المريدين لأبي بكر العربي في الورقات من ٢٢٩ إلى ٢٣٧.

(١٠١) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، ٦ ج (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥)، ج ١، ص ٤٣ ـ ٤٦.

(١٠٢) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(١٠٣) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، ٤ ج (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦)، ج ٤، ص ١٤٦.

ركزت الحركات الدعوية هدفها على استعادة أمة الشريعة ودولتها تبعاً لذلك، دون أيقنة الخلافة وتقديس مقولتها، وهنا تتقدم الأمة في حفظ الشرع ويتأخر الحاكم، وهذا هو الأوضح والأعمق تأثيراً في التوجهات السياسية لكل من الجويني وابن تيمية على السواء في مسألة الحكم، عبر حضور البعد الفقهي والحديثي والتميز عن المتكلمين، التأصيل والنقل، مع تمتعهما بالقدرة العقلية في التوليد والابتكار في الطرح والاستطراد، فما أكثر افتراضات الجويني في الغياثي وكذلك ما أكثر افتراضات وتوليدات ابن تيمية، وهو في هذا يختلف حتى دور ابن خلدون (المتوفي ٧٥٨هـ). فقد اتجه الأخير إلى التاريخ السياسي والعمران البشري، انطلاقاً من مفاهيم العصبية التي هي الشوكة عند ابن تيمية وغيره، وظلت علاقته الأقرب إلى الدول بينما كانت علاقة ابن تيمية بالأمة والجماعة أوضح، بحثاً عن فعاليتها وتأكيداً لبقائها وصحتها، وليس بحثاً في بقاء الدول وسقوطها كما فعل ابن خلدون، وإن اشترك كلاهما في كونه محاولة استئناف الوعي النقدي والبناء الحضاري للمنهجية والممارسة الإسلامية. وبينما ركز ابن تيمية على الأمة والنظر واستئناف الوعي النقدي والعقلي والكلامي الشرعي للإسلام كسبيل لنهضة الأمة، فقد ركز ابن خلدون على قوة الدولة والعصبية وفلسفة التاريخ فيها، وبتعبير أبي يعرب المرزوقي كما يسميها «نظرية النظر» حيث يقول: «كانت محاولة ابن تيمية تأسيس النقد المنطقي بوضع أسس علم العلم الإنساني، لم يضع لها صاحبها اسماً، لكونه لم يؤلف كتاباً نسقياً في مبحثه كما فعل ابن خلدون رغم ما في كتابَي الدرء والسنّة النبوية من إرهاصات بينة المعالم»؛ وأن مدخل ابن خلدون كان نظرية العمل وفلسفته وأثرها في العلم بعامة وعلم العمران المادي البشري بخاصة؛ أعني محدداته المادية (الصراع من أجل السلطة السياسية والقيم المادية). ومدخل ابن تيمية هو نظرية النظر وفلسفته وأثرهما في العمل بعامة وعلم العمران الرمزي البشري بخاصة أعني محدداته الرمزية، الصراع من أجل السلطة الدينية والقيم الروحية[١٠٤]، هكذا اختلفت الأولويات بين الرجلين.

فقد اتفق رهان ابن تيمية مع رهان الجويني على دور العلماء وحراستهم للدين وسياسة الدنيا. ربما لم يهتم ابن تيمية بالأحكام السلطانية، وهو المعاصر للدولة المملوكية في مصر والشام والحجاز، التي قد تكون خرقاً لشروط الإمامة في الحرية، رغم ما قامت به من دور عظيم في خدمة الإسلام وحماية أراضيه أمام الحملات المغولية والصليبية على حد سواء، فضله تلميذه ابن كثير على دور كثير من الخلفاء والملوك قبلهم، كما أشرنا سابقاً. وبينما كان الجويني مقرباً من السلاطين السلاجقة الذين أنقذوا الخلافة العباسية وضعفها ونزولها تحت قبضة البويهيين، وهم يتشابهون مع المماليك ليس فقط في الأصل العرقي، بل في المذهب الفقهي والدور السياسي، وإن كان ما واجهه المماليك أعظم مما واجهوه من حملات خارجية وداخلية على السواء.

---

(١٠٤) أبو يعرب المرزوقي، «إصلاح الفكر العربي الإسلامي بين ابن تيمية وابن خلدون،» الثورة (دمشق)، الملحق الثقافي (١٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦)، <http://thawra.alwehda.gov.sy/_print_veiw.asp?FileName=104433924420060919110633>.

ثانياً: النظرية السياسية عند ابن تيمية

بداية لا بد من التأكيد أن السياسة ولدت مع الإسلام منذ بدايته، فقد أتت رسالة النبي (ﷺ) بمطالب اجتماعية واقتصادية تخص الفقراء والعبيد والمساواة بين الطبقات، وتكفل حقوقهم في حياة كريمة، وهدم أسس السيادة الدينية والمجتمعية لقريش، كقبلة العرب الدينية والتجارية معاً، والتي يقوم مجتمعها على التوازنات القبلية والعشائرية سواء داخل المجتمع القرشي ذاته، أو في علاقتها بقبائل العرب الأخرى، خاصة مع استهداف الأخيرة للدين الجديد وتوجه عناصره للهجرة حماية لأنفسهم ودعوتهم.

ـ زادت أهمية السياسة والاجتماع وفعاليتهما مع تطور أحداث حياة النبي (ﷺ) لذا لم يكن ممكناً تجاهل أي مصلح أو داعية لها، خاصة إذا كان من طبقة شيخ الإسلام ابن تيمية، رغم كونه لم يضع لها مؤلفاً خاصاً بالأحكام السلطانية، وإن اهتم واهتم كذلك تلميذه ابن القيم بالسياسة الشرعية، التي تركز على دولة الشريعة والأمة والاجتماع الديني أكثر من اهتمامها بأحكام الخلافة والإمامة، إلا من مدخلها الكلامي أثناء محاججته للشيعة والفرق الأخرى، وهو ما يتضح جلياً في سفره العظيم «منهاج السنة النبوية»، الذي يفند فيه نظرية النص عند الشيعة وسائر أقوالهم.

ـ نرى خطأ البقاء أو الانحصار في هذا النسق الكلامي السلفي لشيخ الإسلام ابن تيمية لاستلهام مواقفه دون سائر مؤلفاته وآرائه وسيرته، فنقع في اختزال لمجمل خطاب وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية في بُعد واحد من قضية الحكم بشكل عام، حيث امتدت آراؤه وانبسطت في مختلف مؤلفاته العقدية والفقهية والفتوى منها، كما تجلت في سيرته، ولكن منهج النسق والجمع بين الكلي والأصلي والفرعي الجزئي في فهم مواقفه هو المطلوب.

وسنحاول في ما يأتي تلخيص النظرية السياسية عند ابن تيمية في عدد من الأمور، سواء في علاقتها بأصول الدين والفرق الأخرى، أو بعلاقتها بسياسة المجتمعات سياسة شرعية، وهما موقفان يجتمعان ويفترقان في مجمل خطابه.

١ ـ الإمامة ليست من الأصول ولا من الفروع عند ابن تيمية

لا ينكر شيخ الإسلام ابن تيمية جوهرية مسألة الإمامة لدنيا الناس ودينهم، عقلياً ونقلياً، ولكنه يرفض وضعها في الأصول، ويرى أن أقل ما يمكن أن تصل إليه أن تكون من الفروع وفق منطق الضرورة.

ويرفض في ذلك خطأ تقديم الشيعة والإمامية لها على سائر مسائل الدين بل ينزلها منزلتها التي تتأخر عن التوحيد والنبوة والعدل وغيرها، ويقول في سياق رده على ابن المطهر الحلي في منهاج السنة النبوية: «إن قول القائل إن مسألة الإمامة أهم المطالب في أحكام الدين وأشرف مسائل المسلمين كذب بإجماع المسلمين سنّيهم وشيعيّهم، بل هذا كفر فإن الإيمان بالله ورسوله

أهم من مسألة الإمامة وهذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، فالكافر لا يصير مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وهذا هو الذي قاتل عليه الرسول (ﷺ) الكفار أولاً كما استفاض عنه في الصحاح وغيرها أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأني رسول الله، (وفي رواية) ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»، وقد قال تعالى ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾[١٠٥]. فأمر بتخلية سبيلهم إذا تابوا من الشرك وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، وكذلك قال لعلي لما بعثه إلى خيبر، وكذلك كان النبي (ﷺ) يسير في الكفار فيحقن دماءهم بالتوبة من الكفر لا يذكر لهم الإمامة بحال، وقد قال تعالى بعد هذا ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾[١٠٦]، فجعلهم إخواناً في الدين بالتوبة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولم يذكر الإمامة بحال، ومن المتواتر أن الكفار على عهد رسول الله (ﷺ) كانوا إذا أسلموا أجرى عليهم أحكام الإسلام ولم يذكر لهم الإمامة»[١٠٧]. ويقول أيضاً مستدلاً باهتمام القرآن والحديث بالمسائل المختلفة في الشرع وفي تراث أهل المذاهب والفرق أنفسهم، وكيف يأتي ذكرها متأخراً عن سواها.

وسلك ابن تيمية في إثبات ثانوية مسألة الإمامة طرقاً أربعة هي كما يأتي:

الطريق الأول: أن أشرف المسائل في الدين هو التوحيد وليست الإمامة

يقول ابن تيمية» والمعلوم أن أشرف مسائل المسلمين وأهم المطالب في الدين ينبغي أن يكون ذكرها في كتاب الله أعظم من غيرها، وبيان الرسول لها أولى من بيان غيرها والقرآن مملوء بذكر توحيد الله وذكر أسمائه وصفاته وآياته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقصص والأمر والنهي والحدود والفرائض بخلاف الإمامة فكيف يكون القرآن مملوءاً بغير الأهم الأشرف وأيضاً فإن الله تعالى قد علق السعادة بما لا ذكر فيه للإمامة فقال ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾[١٠٨]. وقال ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[١٠٩]. فقد بيّن الله في القرآن أن من أطاع الله ورسوله كان سعيداً في الآخرة ومن عصى الله ورسوله وتعدى حدوده كان معذباً فهذا هو الفرق بين السعداء والأشقياء ولم يذكر الإمامة، فإن قال قائل إن الإمامة داخلة في طاعة الله ورسوله قيل غايتها أن تكون كبعض الواجبات كالصلاة والزكاة

---

(١٠٥) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ٥.

(١٠٦) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١١.

(١٠٧) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٩ ج، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ج ١، ص ٧٥.

(١٠٨) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٦٩.

(١٠٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٣.

والصيام والحج وغير ذلك مما يدخل في طاعة الله ورسوله فكيف تكون هي وحدها أشرف مسائل المسلمين وأهم مطالب الدين»[110] وهنا يثبت ابن تيمية تأخر الإمامة عن التوحيد.

الطريق الثاني: طاعة الله وطاعة رسوله لا تشترط إماماً حاضراً أو غائباً

يقول ابن تيمية «فإن قيل لا يمكننا طاعة الرسول إلا بطاعة إمام فإنه هو الذي يعرف الشرع، قيل هذا هو دعوى المذهب ولا حجة فيه ومعلوم أن القرآن لم يدل على هذا كما دل على سائر أصول الدين» ثم يعقب معمقاً نقده وجرحه لهذا الاعتقاد بكون الإمام، الذي يلح الإمامية على تقديم الإيمان به، هو غائب لم ينتفع به أحد في الطاعة، «وأن ما جاء به النبي (ﷺ) لا يحتاج في معرفته لأحد من الأئمة»[111].

الطريق الثالث: أصول الإمامية أنفسهم تقدم التوحيد

وهذا نقد من الداخل بالتناقض الذي تحمله فكرة الإمامية التي استهدفها ابن تيمية في منهاج السنّة، أو الحاكمية المعاصرة التي تتمثلها بدون قصد، قام من خلال وجهين:

الأول، أصول الإمامية أنفسهم؛ وفي ذلك يقول ابن تيمية: «أن يقال أصول الدين عن الإمامية أربعة التوحيد والعدل والنبوة والإمامة؛ فالإمامة هي آخر المراتب والتوحيد والعدل والنبوة قبل ذلك... فكيف تكون الإمامة أشرف وأهم» [112].

الثاني، تغييبهم للإمام، وخضوعهم للظالم والكافر أحياناً: وهذا نقد واقعي وتاريخي على عدم اعتبار القول بتقديم الإمامة أصلاً وتقديمه على غيره من الأصول، بدأه ابن تيمية في تفكيك ونقد النظر ثم أردفه بنقد التطبيق عند الإمامية، فذكر أن أصولهم تنتقد هذا التقديم: «أن يقال إن كانت الإمامة أهم مطالب الدين وأشرف مسائل المسلمين فأبعد الناس عن هذا الأهم الأشرف هم الرافضة فإنهم قد قالوا في الإمامة أسخف قول وأفسده في العقل والدين كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى إذا تكلمنا عن حججهم ويكفيك أن مطلوبهم بالإمامة أن يكون لهم رئيس معصوم يكون لطفاً في مصالح دينهم ودنياهم وليس في الطوائف أبعد عن مصلحة اللطف والإمامة منهم فإنهم يحتالون على مجهول ومعدوم لا يرى له عين ولا أثر ولا يسمع له حس ولا خبر فلم يحصل لهم من الأمر المقصود بإمامته شيء وأي من فرض إماماً نافعاً في بعض مصالح الدين والدنيا كان خيراً ممن لا ينتفع به في شيء من مصالح الإمامة»[113]. ثم عقّب موجهاً نقده للتطبيق المعاصر قائلاً: «لهذا تجدهم لما فاتهم مصلحة الإمامة يدخلون في طاعة كافر أو ظالم لينالوا به بعض مقاصدهم فبينما

(١١٠) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤ ـ ١٨.
(١١١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤ ـ ١٨.
(١١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤ ـ ١٨.
(١١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤ ـ ١٨، وفي طبعة قرطبة، ج ١، ص ١٠٠.

هم يدعون الناس إلى طاعة إمام معصوم أصبحوا يرجعون إلى طاعة ظلوم كفور فهل يكون أبعد عن مقصود الإمامة وعن الخير والكرامة ممن سلك منهاج الندامة»(١١٤).

الطريق الرابع: رد النصوص المشتبهة من استناد الإمامية

ينحو شيخ الإسلام نحو الواقعية في فهم مسألة الإمامة والحكم، فنجده يقول في مجموع الفتاوى وغيرها بوجوب تنصيب الخليفة بعد زوال الخلافة الراشدة، لأنها ضرورة للدين والدنيا، ولا يبالي بتحولها من خلافة لملك، فإن كان الملك قد شاب النبوة، فمن باب أولى أن يشوب الخلافة، ويقبل تسمية الملوك خلفاء، ويرى الأمر محل اجتهاد ويقبل بولاية المتغلب والمستولي، بل يفترض خلو الزمان عن إمام، كما افترض الجويني من قبل، ولا يراها من أشرف المسائل ولا من أركان الإيمان الخمسة بل أقصى ما يمكن أن تصل إليها أن تكون الإمامة من فروع الدين، يقول ابن تيمية: «هذا كله لو صح لكان غايته أن تكون من بعض فروع الدين لا تكون من أركان الإيمان فإن ركن الإيمان مالا يحصل الإيمان إلا به كالشهادتين فلا يكون الرجل مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فلو كانت الإمامة ركناً في الإيمان لا يتم إيمان أحد إلا به لوجب أن يبين ذلك الرسول بياناً عاماً قاطعاً للعذر»(١١٥).

ورداً على النصوص التي تشتبه ولا تتضح في ذلك ويستدل بها أنصار الإمامة وأنصار الحاكمية المعاصرين على كون الإمامة والخلافة من أصول الدين والاعتقاد، يقول ابن تيمية: «ليس في حجة لهذا القائل فإن النبي (ﷺ) قد قال ومن مات ميتة جاهلية في أمور ليست من أركان الإيمان التي من تركها كان كافراً، كما في صحيح مسلم عن جندب بن عبد الله البجلي... قال: قال رسول الله (ﷺ) من قُتل تحت راية عمية يدعو عصبية أو ينصر عصبية فقِتلته جاهلية. وهذا الحديث يتناول من قاتل في العصبية والرافضة رؤوس هؤلاء ولكن لا يكفر المسلم بالاقتتال في العصبية كما دل على ذلك الكتاب والسنّة فكيف يكفر بما هو دون ذلك؟ وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة... قال: قال رسول الله (ﷺ) ومن خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات...»(١١٦).

وهذه النصوص كما أسلفنا هي ما يستند إليه كل دعاة الإمامة والخلافة، من مختلف الفرق، وهو ما يرفضه ابن تيمية ويضبطه بأنه لا يمكن أن يكون ركناً من أركان الإيمان، بل لعله يكاد يصرح بأنها أضرت بالإيمان والاعتقاد حين قسمت عقائد الفرق وأدت إلى ما أدت إليه، رغم أنها كانت بعد انقطاع الوحي واكتمال الدين.

---

(١١٤) المصدر نفسه.
(١١٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٩.
(١١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٢.

٢ ـ حفظ الشرع بين الأمة والإمام

انتقد ابن تيمية حجج القائلين بمركزية الإمامة في كونها مصدر التزام الناس بالشرع، مراهناً على الأمة قبل الإمام، ورد دعوته أن تمكين النبي (ﷺ) وكونه إماماً حاكماً كان مصدر طاعته، وكذلك الخلفاء من بعده، كما يتضح ميله الشديد إلى التركيز على الأمة، وسنعرض رأيه تفصيلا في هذين الأمرين في ما يأتي:

أ ـ طاعة النبي ناتجة من نبوته وليس حكمه

وتنبيهاً وتحقيقاً يفرق ابن تيمية بين مصادر شرعية طاعة الإمام وشرعية طاعة النبي، فالنبي لا يحتاج إلى قوة من أجل إمامته، فطاعته واجبة ـ وإن لم يكن بلا سلطان ـ لكونه نبياً ورسولاً من الله فقط، وتجب طاعته في زمانه ومكانه، وبعد زمانه وخارج مكانه، أما الأئمة فطاعتهم محدودة بالزمان والمكان، وحسب ابن تيمية تكون سلطة النبي والرسول لأتباعه أبدية لا تاريخية، بينما تكون سلطة الأئمة والخلفاء تاريخية زمنية، مشروطة بالتزامهم واتباعهم لشرع الأنبياء وعدالة الأتقياء حيث «إن الله أرسله للناس وفرض عليهم طاعته، لأجل كونه إماماً، له طاعة الأئمة، من عهد من قبله، أو موافقة أهل الشوكة، أو غير ذلك، بل تجب طاعته (ﷺ) وإن لم يكن معه أحد، وإن كذبه جميع الناس، وكانت طاعته واجبة بمكة، قبل أن يصير له أعوان وأنصار يقاتلون معه»[١١٧].

ويقول في موضع آخر مؤكداً هذا المفهوم التوليدي التمييزي بين الإمام والسلطان والنبي (ﷺ) في مصادر طاعته «إن مجرد رسالته كافية في وجوب طاعته بخلاف الإمام فإنه إنما يصير إماما بأعوان ينفذون أمره، وإلا كان كآحاد أهل العلم والدين»[١١٨] ويناقش شيخ الإسلام ابن تيمية حصول النبي على القدرة وموافقة أهل الشوكة وصولة الدولة وصولجانها، كما حدث لنبي الله داود ولنبينا محمد (ﷺ) وهو يناقش ما تحقق للنبي (ﷺ) في المدينة من سلطان الدولة والحكم والتعظيم، من أن سلطانه وقدرته هنا لاحقة على طاعته الواجبة، وإن لم يتوافر له هذا السلطان وهذه القدرة، يقول ابن تيمية: «فإن قيل إنه (ﷺ) لما صار له بالمدينة شوكة صار له مع الرسالة إمامة بالعدل، قيل بل صار رسولاً له أعوان وأنصار ينفذون أمره، ويجاهدون من خالفه، وهو ما دام في الأرض من يؤمن بالله ورسوله، له أنصار وأعوان ينفذون أمره، ويجاهدون من يخالفه، فلم يسند بالأعوان ما يحتاج أن يضمه إلى رسالته، مثل كونه إماماً أو حاكماً أو ولي أمر، إذا كان هذا كله داخلاً في رسالته، ولكن بالأعوان حصل له كمال قدرة أوجبت عليه من الأمر والجهاد ما لم يكن واجباً بدون القدرة، والأحكام تختلف باختلاف حال القدرة والعجز والعلم وعدمه»[١١٩] وهكذا يسترد ابن تيمية للرسالة سلطتها الروحية التي توجب طاعتها، سواء كان النبي

---

(١١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨.

(١١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠.

(١١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠.

والرسول ممكناً ذا قدرة وسلطان أو غير ممكن ـ كما كان الحال في مكة ـ بينما يشترط للإمامة والسلطان تمكينها وقهرها وسلطتها، وبيعة أهل الشوكة لها دون العامة، فالفاعل المؤثر في هذه الحالة هم أهل الشوكة، لا عوام المسلمين، فالذين بايعوا أبا بكر الصديق (ﷺ) كانوا أهل السيف، بصرف النظر عن عدالتهم وعلمهم.

ويتضح تركيزه على القدرة والشوكة في قوله: «إذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمرٌ ونهيٌ، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهذا نعت النبي (ﷺ) والمؤمنين كما قال تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[120] وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية ويصير فرض عين، على القادر الذي لم يقم به غيره، والقدرة هو السلطان والولاية فذوو السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم فإنّ مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[121] وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى مثل نيابة السلطة، والصغرى مثل ولاية الشرطة وولاية الحكم، أو ولاية المال وهي ولاية الدواوين المالية وولاية الحسبة»[122].

ب ـ الأمة حارسة الشرع وثمانية أدلة

يمكن ابن تيمية للشرع الذي تحرسه الأمة، ويقع على عاتق كل فرد منها المسؤولية عنها، وليس الفرد الحاكم الإمام الذي يهيمن عليها بدعوى حماية الشرع فقط، ويقدم في تراتبية هذه المسألة الالتزام بالشرع الأمة على الإمامة، فالأمة هي العامل المركزي والرهان الحقيقي عند ابن تيمية قبل الإمام.

ويتضح هذا في رده على ابن المطهر الحلي ومركزية الإمام الفرد عند الإمامية في منهاج السنّة، وسطوته على أمر الدين والدنيا، وهو عقلياً ومنطقياً وتاريخياً يرفض انتظار الإمام مخلصاً قروناً أمام سردابه، متسقاً مع دعوة وجهد الفقيه والمصلح الواقعي، وهو ما يتسق كذلك مع مركزية مفهوم الأمة القرآني والنبوي، فالقرآن الكريم وأحاديث النبي (ﷺ) كانت تخاطب المسلمين والناس والمؤمنين ولم يكن الإمام الفرد بالنيابة عنهم، كما كانت تخاطب بالشريعة في شؤونهم وأحوالهم، أوامرهم ونواهيهم، بما لا يمكن قياسه بمسائل الإمامة والحكم والشريعة وما شابه.

وقد جاء رده على هذه الدعوى من ثمانية وجوه على الأقل نحددها في ما يأتي:

---

(١٢٠) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

(١٢١) المصدر نفسه، «سورة التغابن،» الآية ١٦.

(١٢٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الحسبة في الإسلام (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠٠هـ/ [١٩٨٠م])، ص ٧.

(١) مجموع الأمة حافظ للشرع وليس الواحد: يقول ابن تيمية قولاً واحداً في إطار رده على الرافضي القائل بأن الإمام يجب أن يكون حافظاً للشرع «لانقطاع الوعي بحياة النبي (ﷺ) وقصور الكتاب والسنّة، عن تفاصيل الأحكام الجزئية الواقعة إلى يوم القيامة، فلا بد من إمام منصوب من الله تعالى، معصوم من الزلل والخطأ، لئلا يترك بعض الأحكام، أو يزيد فيها عمداً أو سهواً، وغير علي لم يكن كذلك بالإجماع» وهو ما أتى جواب شيخ الإسلام ابن تيمية عليه من وجوه كان أولها قوله: «إنا لا نسلم أن يكون حافظاً للشرع» بل يجب أن تكون الأمة حافظة الشرع، وحفظ الشرع يحصل بمجموع الأمة كما يحصل بالواحد»[١٢٣].

(٢) نقل الشرع كان بالتواتر: يقول ابن تيمية: الشرع إذا نقله أهل التواتر كان خيراً من أن ينقله واحد منهم وإذا كانت كل طائفة تقوم بهم الحجة تنقل بعصمة حصل المقصود.

(٣) عصمة أهل التواتر قبل عصمة فرد ليس بنبي: فقد حصل في نقلهم أعظم عند بني آدم كلهم من عصمة من ليس بنبي فإن أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً ولو قيل إنهم معصومون فما نقله المهاجرون والأنصار أبلغ مما نقله هؤلاء»[١٢٤].

(٤) حجية الأمة لا حجية الإمام: يؤكد ابن تيمية قوة حجية الأمة في مقابل حجية العصمة للإمام علي... والأئمة المعصومين من بعده، حسب تصور الشيعة والروافض، فيقول: «الوجه الرابع أن يقال فبماذا تثبت نبوة محمد (ﷺ) عند من يقرّ بنبوته، فإن قيل بما نقله الإمام من معجزاته، قيل من لم يقر بنبوة محمد لم يقر بإمامة علي... بطريق الأولى بل يقدح في هذا وهذا، وإن قيل بما تنقله الأمة نقلاً متواتراً من معجزاته كالقرآن وغيره، قيل فإذا كان نقل الأمة المتواتر حجة يثبت بها أصل نبوته فكيف لا يكون حجة يثبت بها فروع شريعته»[١٢٥].

(٥) انتفاء الحاجة إلى إمام معصوم: وإن كان رد ابن تيمية على ابن الحلي في ما يخص قول الإمامية بعصمة الإمامية، فهو من باب أولى أكثر حضوراً ودلالة في ما يخص الأئمة غير المعتصمين عند أنصار الحاكمية، ويطرح عصمة الأمة في مقابل عصمة الإمام، وينفي الحاجة إلى الأخيرة. ففي رده على قول الإمامي بوجوب «نصب إمام معصوم وحاجة العالم داعية إليه ولا مفسدة فيه فيجب نصبه» وهو ما يرد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله قولاً واحداً: «لا نسلم أن الحاجة داعية إلى نصب إمام معصوم وذلك لأن عصمة الأمة مغنية عن عصمته»[١٢٦] ويضيف تفسيراً لعصمة الأمة تلك: «وهذا مما ذكره العلماء في حكمة عصمة الأمة، قالوا لأن من كان من الأمم قبلنا كانوا إذا بدلوا دينهم بعث الله نبياً، يبين الحق وهذه الأمة لا نبي بعد نبيّها فكانت عصمتها تقوم مقام النبوة فلا

(١٢٣) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٣، ص ٢٧٠.
(١٢٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧٠.
(١٢٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.
(١٢٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

يمكن لأحد منهم أن يبدل شيئاً من الدين إلا أقام الله من يبين خطأه فيما بدله فلا تجتمع الأمة على ضلال، كما قال (ﷺ) «لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرّهم من خالفهم ولا من خذلهم حتى تقوم الساعة» وقال «إن الله أجاركم على لسان نبيكم أن تجتمعوا على ضلالة» إلى غير ذلك من الدلائل الدالة على صحة الإجماع»[١٢٧]. والإجماع الذي يحيل له شيخ الإسلام ابن تيمية هو إجماع اجتماعي وبشري وإجماع الصحابة على إمامة الشيخين أبي بكر وعمر... وهو ما شذ عنه المتعصبون للإمام علي... بعد مقتله!

(٦) خيرية واستمرارية هذه الأمة ورسالتها وانقطاع الإمامة: يلاحظ إلحاح شيخ الإسلام ابن تيمية على مركزية الأمة في خطابه وتفكيره وتوجهه، انطلاقاً من المفهوم القرآني الذي ركز على الأمة الوسط والشهادة على الناس، لحفظها الشرع ولأمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر، فيقول ابن تيمية: «نحن نشهد على الأمم بما علمناه من جهة نبينا كما قال تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾[١٢٨].

ويضيف قائلاً: «إن الله سبحانه وتعالى قد ذكر الاستشهاد بأهل الكتاب في غير آية كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ﴾[١٢٩] أفترى علياً هو من بني إسرائيل؟ وقال تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ﴾[١٣٠]، فهل كان علي من الذين يقرؤون الكتاب من قبله»، وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾[١٣١].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن استمرارية هذه الأمة ورسالتها: «هذه الأمة لا نبيَّ بعد نبيها، فكانت عصمتها تقوم مقام النبوة، فلا يمكن لأحد منهم أن يبدل شيئاً من الدين، إلا أقام الله من يبين خطأه، فلا تجتمع على ضلالة»[١٣٢].

(٧) في رفض الوصاية وفاعلية التجديد الديني: ينتزع أو يسترد ابن تيمية خصوصية أوصاف الإمام المعصوم الأول عند الشيعة، وهو الإمام علي... الذي غالوا فيه، وينزلها على الأمة حسب النصوص القرآنية والنبوية. ويؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية مفهوم الغربة والتجديد، ويورد حديث النبي (ﷺ) «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»... ويكون التجديد

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(١٢٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٤٣.

(١٢٩) المصدر نفسه، «سورة الأحقاف،» الآية ١٠.

(١٣٠) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٤.

(١٣١) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية ٧، وانظر أيضاً: ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٣، ص ٢٧٣ وما بعدها.

(١٣٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧٣.

بعد الـدروس، وذلك هو غربة الإسـلام»[١٣٣] ويفتح بذلك أفقاً مستقبلياً لفعالية الأمة ودورها في التاريخ والمستقبل، حيث يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه لهذه الأمة من أجل الاستئناف الحضاري لها، الذي يجمع بين نور النقل ونور العقل، ونور البصر ونور البصيرة، ويجعل لكل فرد في هذه الأمة متى توافرت له الشروط الحق في الاجتهاد وطلب العلم، ويقول: «وكذلك العامي إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل جاز له الاجتهاد، فإن الاجتهاد منصب يقبل التجزئة والانقسام، فالعبرة بالقدرة والعجز، وقد يكون الرجل قادراً في بعض عاجزاً في بعض»[١٣٤] ويقول في موضع آخر من الفتاوى أيضاً: «وكل أحد فاجتهاده بحسب وسعه»[١٣٥].

ويرفض شيخ الإسلام ابن تيمية فكرة الوصاية للإمام ـ عند الشيعة ـ على وعي الأمة والرعية، مؤكدا وعياً تشاركياً لا تمييزياً بين الراعي والرعية وبين المخلوقين جميعاً، في خطاب لا نراه إلا فتحاً لفعل الأمة وباب اجتهادها ومشاركتها، بعيداً من وصاية المعصومين وغير المعصومين من الحكام وغيرهم، فيقول في ذلك:

«وأما قول الروافض ومن شأن الإمام تكميل الرعية، فكيف يطلب منهم التكميل؟ وعنه أجوبة:

أحدها: أنّا لا نسلم أن الإمام يكملهم، وهم لا يكملونه أيضاً، بل الإمام والرعية يتعاونون على البر والتقوى، لا على الإثم والعدوان.

الوجه الثاني: إن كلاً من المخلوقين قد استكمل بالآخر، كالمتناظرَين في العلم، والمتشاورَين في الرأي، والمتعاونَين المشاركَين في مصلحة دينهما ودنياهما، وإنما يمتنع هذا في الخالق سبحانه؟

الوجه الثالث: أنه ما زال المتعلمون ينبهون معلمهم على أشياء ويستفيدها المعلم منهم، مع أن عامة ما عند المتعلم من الأصول قد تلقاها، من معلمه وكذلك في الصناع وغيرهم»[١٣٦]، وهو ما انسحب رفضاً منه لفكرة الولاية والعهد والبيعة والتقليد الأعمى عند المتصوفة وطرقهم كذلك.

(٨) في إلزامية الشورى وسنتها الواجبة: إن حضور الشورى ومركزيتها عند ابن تيمية دلالة أخرى على حضور للأمة وفعاليتها، ونفي ورفض لعصمة الإمامة أو الرهان على الحاكمية، وبينما أهمل السابقون من فقهاء الأحكام السلطانية، كالجويني صاحب الغياثي، وكالماوردي وأبي يعلى في أحكامهما السلطانية، مبحث الشورى، نلاحظ اهتمام شيخ الإسلام ابن تيمية به، لدرجة يكاد يقترب بها من الإلزام، وأنها أقرب إلى السنّة الواجبة عن رسول الله (ﷺ) الذي كان أكثر الناس

---

(١٣٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: علم الحديث، تحقيق وتعليق موسى محمد علي (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٤)، ومجموع الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ١٨، ص ٢٩١ ـ ٣٠٥.

(١٣٤) أبـو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسـلام أحمد بن تيمية، تحقيق محمد بن قاسم النجدي، ٣٠ ج (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٩٠٥)، ج ٥، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(١٣٥) المصدر نفسه، ج ٢٠، ص ٢١٢.

(١٣٦) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٤، ص ٢١٥.

شورى لأصحابه، في أوجب لمن يكون بعده، فيجعل المشاورة أحد واجبات الولاة، ويقول: «لا غنى لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر بها نبيه (ﷺ) فقال تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾[137].

وقد روي عن أبي هريرة... قال: «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله (ﷺ)». وقد قيل: إن الله أمر بها نبيَّه لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي، من أمر الحروب، والأمور الجزئية وغير ذلك، فغيره (ﷺ) أولى بالمشورة. وقد أثنى الله على المؤمنين بذلك في قوله: ﴿فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾[138].

وإذا استشارهم، فإن بيَّن له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب أو سنّة رسوله أو إجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك ولا طاعة في خلاف ذلك، وإن كان عظيماً في الدين والدنيا. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[139] وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه، ووجه رأيه فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به، كما قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[140]. فإنا نلاحظ اهتماماً بالبعد الاجتماعي والتاريخي في فكر شيخ الإسلام ابن تيمية، في تناوله لمسألة الإمامة بالخصوص، سواء في نزوعه الواقعي والتاريخي، أو رده على الاستعلاء الباطني المتحدث عن نصوص شوارد لا ترتفع إلى درجة الصحة أو إلى درجة التواتر، وتخالف ما عرفته الأمة من خلافة الراشدين المهديين من بعد رسول الله (ﷺ) وموافقة ورضا الأمة بذلك وعليه، وهي أمة لا تجتمع على ضلالة، أو في رصده ورده على شيعة علي باختلافهم وتشتتهم على الأئمة الذين يدعون عصمتهم، حتى يمكن الوصول بهم إلى اثنتين وسبعين شعبة، فتشتتوا أكثر من أهل السنة والجماعة المخالفين لهم، والذين اعتمدوا على السنّة ـ النصوص ـ وعلى الجماعة وإجماعها في صحة خلافة الراشدين! كما يؤكد شيخ الإسلام (رحمه الله) في درئه المستمر للتعارض بين النقل والعقل.

وينسجم مع ما سبق كثرة اهتمام شيخ الإسلام ابن تيمية بمسائل السياسة الشرعية والحسبة والفقه وكثرة فتاويه، التي تمثل علاقة التفاعل بين أسئلة الأمة والشرع والشارع أو العالم بها، وكذلك دعوته وسيرته التي خاطب فيها الحكام المماليك وتناظر فيها مع مخالفيه وساح بدعوته، في مصر

---

(١٣٧) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(١٣٨) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآيتان ٣٦ ـ ٣٧.

(١٣٩) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(١٤٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩، وانظر أيضاً: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (الرياض: وزارة الشئون والأوقاف الإسلامية، ١٤١٨هـ/ [١٩٩٨م])، ص ١٣٥.

وبلاد الشام مدافعاً وداعياً لما يراه الصواب، يؤكد رهانه على الأمة لا على الإمام أو الحاكم، غائباً كان أو حاضراً. ويتحدث شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا عن خيرية هذه الأمة، وعن إجماعها وعلى اجتماعها على ضلالها وشهادتها على سواها من الأمم، كما أخبر القرآن والحديث، ورغم قول شيخ الإسلام ابن تيمية بالإجماع فهو يقصد به إجماع الصحابة والمتفق عليه كلية بين الأئمة من القطعي الدلالة، كخلافة أبي بكر والخلفاء الراشدين، ولكن في غير هذه المسائل لا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية بالإجماع من غير دليل في غير ذلك من المسائل المتغيرة والمستحدثة، فتحاً لباب الاجتهاد، ورفضاً للتقليد المذهبي الأعمى لمقولات السابقين وروايات الإجماع الذي يختلف حول مفهومه بين المذاهب المختلفة.

وهنا نرى صحة ما استنتجه هنري لاووست في فهم موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من مسألة الإجماع وأنه أراد فتح آفاق الاجتهاد وبابه بالعودة للأصول والنصوص التأسيسية من الكتاب والسنة، حيث يقول لاووست عن ابن تيمية إنه: «نادى بإعادة الاحتكام إلى القرآن والسنة، باعتبارهما أصح مصادر التشريع، وتمكن من التهوين من قيمة الإجماع ومن هيمنته»[١٤١] وهنا يلتقي ما قاله لاووست بما استنتجه الشيخ محمد أبو زهرة من رفض شيخ الإسلام ابن تيمية بين الإجماع والدليل، ورفضه التقليد المصمت والمنغلق على روايته دون سند من دليل من كتاب أو سنّة، حيث يقول الشيخ أبو زهرة: «إن ابن تيمية يرى أن الإجماع لا بد أن ينبى على نص، فسنده يتعين أن يكون نصاً، ولا يكون قياساً، وأن ذلك نظر صائب، لأن القياس إذا كانت علته واضحة جلية إلى درجة أنه لا يجري فيه خلاف، فإنه تكون العلة منصوصاً عليها، أو تكون واضحة بيِّنة من النص كالمنصوص عليه، فيكون سند الإجماع في الجملة نصاً»[١٤٢]، وهو ما يرفضه عنه حسن كوناكاتا الذي يورد أنه قد تكررت كلمة الإجماع ـ ومشتقاتها ـ في منهاج السنّة وحده ٧٤٥ (سبعمئة وخمساً وأربعين) مرة[١٤٣]، مما يعكس هذا الموقف المركب من مسألة الإجماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، بل نلاحظ توجهه لرفض التعصب المذهبي، والنزاعات الكبرى بين الجماعات والطوائف، في كتابه المتميز اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أهل الجحيم ورفضه التعصب الذي هو ميزة الأمم السابقة، وكذلك رسالته المتميزة رفع الملام عن الأئمة الأعلام، فهو ضد التقليد والتعصب المذهبي، الذي أحال الإجماع لتوافق وتقليد مذهبي، دون دليل، فكان التعصب للجماعة والطائفة دون الدليل من سماعي أو عقلي، أما الإجماع التاريخي المتواتر في مسائل الإمامة وما ارتضته الأمة من رجالها تعديلاً أو رفضته جرحاً فيقبل به شيخ الإسلام ابن تيمية كما يتضح في منهاج السنّة وغيره من كتبه.

---

(١٤١) هنري لاووست، نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ترجمة محمد عبد العظيم علي؛ تعليق مصطفى حلمي (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٩٧)، ص ١٢٨.

(١٤٢) انظر: محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٠)، ص ٤٥٦.

(١٤٣) كوناكاتا، النظرية السياسية عند ابن تيمية، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

٣ ـ مفهوم الخليفة وتحول الخلافة إلى ملك

السائد لدى جمهور الفقهاء وأهل السنة في الخلافة القول بنظرية الاختيار والبيعة، وإن قال بعضهم بنظرية النص على خلافة أبي بكر، سواء النص الخفي أو النص الصريح، وينسب النص الخفي إلى الحسن البصري، وجماعة من أهل الحديث، وفي رواية للإمام أحمد، ويميل إليه أبو المعالي الجويني، كما أسلفنا في غياث الأمم، وينسب النص الصريح إلى جماعة من أهل الحديث وإلى الإمام ابن حزم والقول بالنص على أبي بكر، هو ما رجحه ابن حجر الهيثمي(١٤٤).

وينتمي ابن تيمية إلى الفريق الأخير القائل بالنص ـ جلياً أو خفياً ـ على خلافة أبي بكر الصديق...، فهو يقول بثبوت خلافة الخلفاء الراشدين على العموم وخلافة أبي بكر الصديق على الخصوص لثبوتها نصاً، حيث يبدو النزاع بين السنّة والشيعة حول شرعية إمامة أبي بكر بالأساس! فلو كان هناك نص على إمامة علي فقد تم إخفاؤه ـ حسب ظنهم ـ منذ ذلك الحين.

أ ـ في مفهوم الخليفة وخلافة أبي بكر

بعد أن يحدد ابن تيمية مفهوم الخليفة حسب استخدامه عند مختلف الفِرق، السنّة وغيرها، ثم يستنتج أنه ينطبق على أبي بكر كما يأتي:

الأول، الخليفة هو الذي يخلف غيره وإن لم يستخلفه: وهو المعروف في اللغة، وهو قول الجمهور، وفي هذه الحالة يقول ابن تيمية: «فأبو بكر خليفة رسول الله (ﷺ)؛ لأنه خلفه بعد موته، ولم يخلف رسول الله (ﷺ) أحد بعد موته إلا أبو بكر، فكان هو الخليفة دون غيره ضرورة، فإن الشيعة وغيرهم لا ينازعون في أنه هو الذي صار ولي الأمر بعده، وصار خليفة له يصلي بالمسلمين، ويقيم فيهم الحدود، ويقسم بينهم الفيء، ويغزو بهم العدو، ويولي عليهم العمال والأمراء، وغير ذلك من الأمور التي يفعلها ولاة الأمور... لكن أهل السنّة يقولون: خلفه وكان هو أحق بخلافته، والشيعة يقولون: علي كان هو الأحق؛ لكن تصح خلافة أبي بكر، ويقولون: ما كان يحل له أن يصير هو خليفة، لكن لا ينازعون في أنه صار خليفة بالفعل، وهو مستحق لهذا الاسم، إذ كان الخليفة من خلف غيره على كل تقدير»(١٤٥).

الثاني: إن الخليفة من استخلفه غيره: وهو قول بعض أهل السنة في أبي بكر بالنص الجلي، وقال بعضهم بالنص الخفي، كما قال به بعض الشيعة في علي بالنص الجلي كالإمامية. وقال بعضهم بالنص الخفي كالجارودية من الزيدية، ثم يعقب ابن تيمية على ذلك بقوله: «ودعوى أولئك للنص الجلي أو الخفي على أبي بكر أقوى وأظهر بكثير من دعوى هؤلاء للنص على علي، لكثرة

---

(١٤٤) انظر في ذلك: عبد الله بن سليمان الدميجي، نظرية الإمامة العظمى (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٧)، ص ١٢٧ ـ ١٣١.

(١٤٥) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٩ ج، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ج ١، ص ٢١٦.

النصوص الدالة على ثبوت خلافة أبي بكر، وأن علياً لم يدل على خلافته إلا ما يعلم أنه كذب، أو يعلم أنه لا دلالة فيه»[١٤٦]، ويضيف ابن تيمية في موضع آخر: «خلافة أبي بكر لا تحتاج إلى الإجماع بل النصوص دالة على صحتها وعلى انتفاء ما يناقضها»[١٤٧].

هكذا حلل ابن تيمية نظرية إمامة أبي بكر على وجهين: وجه واقعي يقوم على انعقاد البيعة في السقيفة، وإجماع الصحابة على إمامة أبي بكر فور وفاة النبي (ﷺ) ووجه شرعي يقوم على استحقاق أبي بكر للإمامة بحكم شرعي، اعتماداً على النصوص الدالة، فجمع لأبي بكر الثبوت والاستحقاق[١٤٨].

كما يؤكد ابن تيمية ذلك بقوله: «أن يقال الكلام في إمامة الصدّيق، إما أن يكون في وجودها، وإما أن يكون في استحقاقه لها، أما الأول فهو معلوم بالتواتر، واتفاق الناس، بأنه تولى الأمر، وقام مقام رسول الله وخلفه في أمته، وأقام الحقوق، واستوفى الحقوق، وقاتل الكفار والمرتدين، وولي الأعمال، وقسم الأموال وفعل جميع ما فعل الإمام، بل هو أول من باشر الإمامة في الأمة، وأما إن أريد بإمامته كونه مستحقاً لذلك، فهذا عليه أدلة كثيرة، غير الإجماع»[١٤٩].

هناك رسالة لشيخ الإسلام ابن تيمية في فضائل أبي بكر الصديق...، أشار فيها إلى فضائله...، مقارنة بغيره من الصحابة وخاصة علي بن أبي طالب...، مؤكدا فيها أنه لم تكن ثمة خصيصة أو ميزة تميز بها علي بن أبي طالب عن أبي بكر الصديق...[١٥٠] وبهذا الموقف نرى الإمام ابن تيمية المحدث الفقيه والمتكلم العقلي الذي يجيد محاججة الحجة بالحجة نقداً ووسطية، فإن كانت هناك نصوص تشيد بفضل علي، فهناك نصوص أكثر تشيد بفضل الصاحبين أبي بكر وعمر (ﷺ) وهي أولى وأخص، مما يورده المعارضون من شيعة علي حول أفضليته[١٥١].

---

(١٤٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٦.

(١٤٧) انظر في ذلك: المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٣٩.

(١٤٨) انظر: أنور ماجد عشقي، خلافة أبي بكر الصديق في فكر ابن تيمية السياسي: دراسة تحليلية (الرياض: مكتبة التوبة، ١٩٩٨)، ص ٢٦.

(١٤٩) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٣٢.

(١٥٠) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، فضل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، تحقيق عبد العزيز بن محمد الفريج (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، [د. ت.])، <https://uqu.edu.sa/majalat/shariaramag/mag22/mg-021.htm#_edn60>.

(١٥١) هذه الأحاديث والنصوص كثيرة قد يصعب حصرها كقوله (ﷺ): «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» وكقوله (ﷺ): «إن أمنّ الناس عليّ في ماله وصحبته أبو بكر، ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن أخوة الإسلام، لا تبقين في المسجد خوخة إلا خوخة أبي بكر». انظر نموذجاً لها في: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري: كتاب الصلاة، «باب الخوخة والممر في المسجد» ١/ ٥٥٨ مع الفتح، رقم ٤٦٦ و٤٦٧، <http://ar.wikisource.org/wiki/%d8%b5%d8%ad%d9%8a%d8%ad_%d8%a7%d9%84%d8%a8%d8%ae%d8%a7%d8%b1%d9%8a/%d9%83%d8%aa%d8%a7%d8%a8_%d8%a7%d9%84%d8%b5%d9%84%d8%a7%d8%a9#.d8.a8.d8.a7.d8.a8_.d8.a7.d9.84.d8.ae.d9.88.d8.ae.d8.a9_.d9.88.d8.a7.d9.84.d9.85.d9.85.d8.b1_.d9.81.d9.8a_.d8.a7.d9.84.d9.85.d8.b3.d8.ac.d8.af>، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، «باب فضائل أبو بكر الصديق» ٤/ ١٨٥٤ رقم ٢٣٨٢، <http://ar.wikisource.org/wiki/%d8%b5%d8%ad%d9 =

والتحقيق في خلافة أبي بكر عند ابن تيمية كما يقول: « والتحقيق أن النبي (ﷺ) دل المسلمين على استخلاف أبي بكر وأرشدهم إليه بأمور متعددة من أقواله وأفعاله وأخبر بخلافته إخبار راضٍ بذلك حامد له وعزم على أن يكتب بذلك عهداً ثم علم أن المسلمين يجتمعون عليه فترك الكتاب اكتفاء بذلك ثم عزم على ذلك في مرضه يوم الخميس ثم لما حصل لبعضهم شك هل ذلك القول من جهة المرض أو هو قول يجب اتباعه ترك الكتابة اكتفاء بما علم أن الله يختاره والمؤمنون من خلافة أبي بكر...»[١٥٢].

ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أنه رغم شذوذ سعد بن عبادة...، عن مبايعته في السقيفة، وقيل حتى مات بالشام، إلا أن النصوص تجعلها أغنى عن الإجماع الواقعي الذي حصل، وشيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك قائل بالنص - شرعاً - والاختيار - استحقاقاً - في إمامة الخلفاء الراشدين.

ب - الملك جائز والحكم مسألة اجتهادية

بعد أن يعرض ابن تيمية اختلاف البعض في جواز تحويل الخلافة لملك، رغم ما ورد في القرآن من تسمية ملوك بني إسرائيل خلفاء، أو ما أتى من جوازه في حديث النبي لـ معاوية بن أبي سفيان: «إذا ملكت فأحسن»[١٥٣] أو غير هذا من نصوص وحجج، فيقول ابن تيمية في أن المسألة كلها اجتهاد وتقدير بحسب المصلحة:

«فَصَارَ مَحَلَّ اجْتِهَادٍ فِي الْجُمْلَةِ فَهَذَانِ الْقَوْلَانِ مُتَوَسِّطَانِ: أَنْ يُقَالَ: الْخِلَافَةُ وَاجِبَةٌ وَإِنَّمَا يَجُوزُ الْخُرُوجُ عَنْهَا بِقَدْرِ الْحَاجَةِ. أَوْ أَنْ يُقَالَ: يَجُوزُ قَبُولُهَا مِنْ الْمُلْكِ بِمَا يُيَسِّرُ فِعْلَ الْمَقْصُودِ بِالْوِلَايَةِ وَلَا يُعَسِّرُهُ؛ إذْ مَا يَبْعُدُ الْمَقْصُودُ بِدُونِهِ لَا بُدَّ مِنْ إجَازَتِهِ وَأَمَّا مُلْك فَإِيجَابُهُ أَوْ اسْتِحْبَابُهُ مَحَلُّ اجْتِهَادٍ»[١٥٤]، ويقول ابن تيمية في موضع آخر: في رفض الإصرار على الخلافة أو التطرف في الملك:

يقول ابن تيمية: «وَهُنَا طَرَفَانِ» أَحَدُهُمَا «مَنْ يُوجِبُ ذَلِكَ فِي كُلِّ حَالٍ وَزَمَانٍ وَعَلَى كُلِّ أَحَدٍ وَيَذُمُّ مَنْ خَرَجَ عَنْ ذَلِكَ مُطْلَقاً أَوْ لِحَاجَةٍ كَمَا هُوَ حَالُ أَهْلِ الْبِدَعِ مِنْ الْخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزِلَةِ وَطَوَائِفَ

= %8a%d8%ad_%d9%85%d8%b3%d9%84%d9%85/%d9%83%d8%aa%d8%a7%d8%a8_%d9%81%d8%b6%d8%a7%d8%a6%d9%84_%d8%a7%d9%84%d8%b5%d8%ad%d8%a7%d8%a8%d8%a9#.d8.a8.d8.a7.d8.a8_.d9.85.d9.86_.d9.81.d8.b6.d8.a7.d8.a6.d9.84_.d8.a3.d8.a8.d9.8a_.d8.a8.d9.83.d8.b1_.d8.a7.d9.84.d8.b5.d8.af.d9.8a.d9.82_.d8.b1.d8.b6.d9.89_.d8.a7.d9.84.d9.84.d9.87_.d8.aa.d8.b9.d8.a7.d9.84.d9.89_.d8.b9.d9.86.d9.87>.

(١٥٢) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ١، ص ٣٥٨.

(١٥٣) رواه ابن تيمية في: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣٥، ص ٢٤، ورواه السيوطي في تاريخ الخلفاء، والحديث رواه ابن أبي شيبة في مسنده عن معاوية، كما رواه الطبراني في الكبير والبيهقي في سننه بلفظ «إذا وليت فأحسن» وضعفه البيهقي.

(١٥٤) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٢٤.

مِنْ الْمُتَسَنِّنَةِ وَالْمُتَزَهِّدَةِ. وَالثَّانِي: مَنْ يُبِيحُ الْمُلْكَ مُطْلَقاً؛ مِنْ غَيْرِ تَقَيُّدٍ بِسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ؛ كَمَا هُوَ فِعْلُ الظَّلَمَةِ وَالْإِبَاحِيَّةِ وَأَفْرَادِ الْمُرْجِئَةِ. وَهَذَا تَفْصِيلٌ جَيِّدٌ وَسَيَأْتِي تَمَامُهُ»[155].

فالمسألة كلها عنده واقع وقدرة وزمنية - إن صح التعبير - كأمر واقعي ووضعي ضروري للاجتماع الإنساني، وهو ما يؤكده في كتابه الحسبة حيث يقول: «كل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلاّ بالاجتماع والتعاون والتناصر؛ فالتعاون على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارِّهم؛ ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة وأمور يجتنبونها لما فيها من مفسدة ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد، وإذا كان لا بد من طاعة آمر وناهٍ، فمعلوم أن دخول المرء في طاعة الله ورسوله خير له، وهو الرسول النبي الأمي المكتوب في التوراة والإنجيل، الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويحل لهم الطيِّبات ويحرِّم عليهم الخبائث وذلك هو الواجب على جميع خلق الله تعالى»[156].

ج - تفسير واقعي لانتقال الخلافة إلى ملك

يقول ابن تيمية تعبيراً عن هذه الواقعية في تفسير انتقال الخلافة إلى ملك إما للعجز أو للاجتهاد السائغ أو القدرة على ذلك علماً وعملاً وهي كلها طرق جائزة عنده.

يقول: «وتحقيق الأمر أن يقال انتقال الأمر من خلافة النبوة إلى الملك، إما أن يكون لعجز العباد عن خلافة النبوة، أو اجتهاد سائغ، أو مع القدرة على ذلك علماً وعملاً؛ فإن كان مع العجز علماً أو عملاً كان ذو الملك معذوراً في ذلك، وإن كانت خلافة النبوة واجبة مع القدرة؛ كما تسقط سائر الواجبات مع العجز كحال النجاشي لما أسلم وعجز عن إظهار ذلك في قومه، بل حال يوسف الصديق تشبه ذلك من بعض الوجوه، لكن الملك كان جائزاً لبعض الأنبياء كداود وسليمان ويوسف وإن كان مع القدرة علماً وعملاً، وقدر أن خلافة النبوة مستحبة ليست واجبة، وأن اختيار الملك جائز في شريعتنا، كجوازه في غير شريعتنا، فهذا التقدير إذا فرض أنه حق فلا إثم على الملك العادل أيضاً»[157].

٤ - تخليص العقيدة من خلاف الإمامة التاريخي

من نافلة القول سرد ما جرّته الإمامة من خلاف وفراق بين الفرق الإسلامية منذ عصر الفتنة الأولى وحتى يوم الناس هذا، ونجد ابن تيمية يسعى إلى ذلك من خلال أدوات عديدة، أبرزها أمران هما:

---

(١٥٥) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٢٤ - ٢٥.
(١٥٦) ابن تيمية الحراني، الحسبة في الإسلام، ص ٢ - ٣.
(١٥٧) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣٥، ص ٢٥.

أ ـ نقد مسألة المفاضلة بين الخلفاء الراشدين

رداً ونقداً على مسألة تفضيل أحدهم على الآخر، وإن كان ميله ـ بالطبع ـ سنّياً يفضل أبا بكر ويقول كما أوضحنا بتقدمه وأفضليته، إلا أن يختصر التجربة كلها في كونها تجربة رشد تصلح معياراً لرشد الحكام والملوك بعدهم، عبر اعتباره سيرة الخلفاء الراشدين معياراً ومقياساً يقاس به رشد من أتى بعدهم بهم، وأنهم كانوا إنابة عن النبوة، حيث كان النبي (ﷺ) الضحوك القتال، وكان نبي المرحمة ونبي الملحمة، وكان أبو بكر... ليناً ولكن في حروب الردة فاقت شدته عمر وغيره من الصحابة، كما استعان بمن تعرف شدته كخالد بن الوليد... فتحققت الوسطية، ولكن عمر لأنه كان معروفاً بشدته فلم تجتمع إليه شدة خالد وعزله، وولى مكانه أبو عبيدة بن عامر الجراح،... أجمعين، بهذه اللقطات والتفسيرات في رسالته السياسة الشرعية يتضح الحس النقدي والعقلي والتفسيري لدى شيخ الإسلام ابن تيمية، التي وصفها بقوله: «فيها جوامع من السياسة الإلهية والإنابة النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور، كما قال النبي (ﷺ)، فيما ثبت عنه من غير وجه: «إن الله يرضى لكم ثلاثة: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولّاه الله أمركم»»[(١٥٨)].

ويقول أيضاً في فضل الراشدين ومعيارية رشدهم لمن أتى بعدهم: «بل الواجب خلافة النبوة لقوله (ﷺ): «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي تمسكوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فكل بدعة ضلالة»[(١٥٩)] بعد قوله: «من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً» فهذا أمر وتحضيض على لزوم سنة الخلفاء وأمر بالاستمساك بها وتحذير من المحدثات المخالفة لها وهذا الأمر منه والنهي: دليل بين في الوجوب. ثم اختص من ذلك قوله: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» فهذ أمر بالاقتداء بهما والخلفاء الراشدون أمر بلزوم سنتهم. وفي هذا تخصيص للشيخين من وجهين: أحدهما، أن «السنّة» ما سنّوه للناس. وأما «القدوة» فيدخل فيها الاقتداء بهما فيما فعلاه مما لم يجعلوه سنة؛ الثاني، أن السنة أضافها إلى الخلفاء، لا إلى كل منهم. فقد يقال: أما ذلك فيما اتفقوا عليه، دون ما انفرد به بعضهم. وأما القدوة فعين القدوة بهذا وبهذا. وفي هذا الوجه نظر» ثم يضيف «أن ما فعله عثمان وعلي من الاجتهاد الذي سبقهما بما هو أفضل منه أبو بكر وعمر ودلت النصوص وموافقة جمهور الأمة على رجحانه وكان سببه افتراق الأمة: لا يؤمر بالاقتداء بهما فيه، إذ ليس ذلك من سنّة الخلفاء، وذلك أن أبا بكر وعمر ساسا الأمة بالرغبة

---

(١٥٨) ابن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص ١.

(١٥٩) رواه ابن عبد البر، في: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، ٢ ج (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤)، ج ٢، ص ٩٢٤، حكم المحدث: إسناده صحيح، ورواه الشوكاني وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، وابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، وقال الألباني في النصيحة: «اتفق العلماء قاطبة على صحته، مع تعدّد طرقه».

والرهبة وسلما من التأويل في الدماء والأموال. وعثمان... غلب الرغبة وتأول في الأموال. وعلي غلب الرهبة وتأول في الدماء. وأبو بكر وعمر كمل زهدهما في المال والرياسة. وعثمان كمل زهده في الرياسة، وعلي كمل زهده في المال»[١٦٠].

ولم يكن تأكيد ابن تيمية لكل من النص والاختيار في اختيار الخلفاء الراشدين، إلا نقداً ونقضاً وتجاوزاً للتشبث الشيعي بنظرية النص على الإمام، وما أورده في فضل أبي بكر وغيره لم يكن إلا رداً على استناداتهم للأحاديث الكثيرة التي رويت في فضل علي بن أبي طالب (ﷺ)، كحديث الطير وحديث الغدير وغيرها، ولكن لم تكن المسألة كلها إلا تخليصاً من هذا اللبوس العقدي لمسألة خلافة الراشدين والخلافة بعموم.

ب ـ مسألة الحكم ضرورة زمنية وتاريخية

أكد ابن تيمية بمنطقه النقلي والعقلي تجاوز مشكلة نظرية النص في الإمامة، عند الإمامية وغيرهم، مستعيناً بفهم الواقع وضرورة الإمام والأمير، عائداً لتراث مدرسة الحديث، من أحاديث النبي، (ﷺ)، يستعين شيخ الإسلام ابن تيمية بحديث النبي (ﷺ) «إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا أحدكم»[١٦١] وغيره من النصوص التي لم يلتفت لها سابقوه من المتكلمين في الإمامة والأحكام السلطانية، رغم ارتباطها بباب الحكم والإمامة، كما أنه رآها ضرورة عقلية مؤكداً أن «الإنسان مدني بطبيعته» ولا بد من تنظيم المجتمع وتعاون أفراده وتناصرهم لجلب المنافع ودرء المفاسد، فلا تنفصل الإمامة عن المجتمع ولا ينفصل المجتمع عنها، في وحدة تلاحمية برابط الشريعة وسيرة العدل والمساواة بين أهله.

٥ ـ ثبوت الإمامة واشتراط موافقة الشوكة

كان شيخ الإسلام ابن تيمية في طرق ثبوت الإمامة واقعياً وتاريخياً، مبتعداً عن السجال الكلامي في تناولها، رغم أن طرق تولي الإمامة عند المتكلمين والفقهاء المسلمين السنّة أربعة: هي النص والبيعة (الاختيار) وولاية العهد والتغلب والاستيلاء، وهي نظريات ولدت من تاريخ التجربة الإسلامية منذ صدر الإسلام بعد وفاة النبي (ﷺ) وما بعدها، فحملت في كتابات كتابها كثيراً من تصورات التاريخ في لباس ولبوس الاعتقاد وتصويرها أنها من الأصول رغم أنها من التاريخ، وهو ما يبدو أن ابن تيمية منتبه له ويسعى دائماً لتخليص العقدي من براثن هذا التاريخي.

ورغم تعاطي شيخ الإسلام ابن تيمية مع هذه القضية كلامياً ونظرياً وتاريخياً أثناء محاججته في منهاج السنّة النبوية لكتاب منهاج الكرامة في الإمامة لابن المطهر الحلي الشيعي، وإثباته بنفس حجج خصمه الشرعية الأكبر النصية والشرعية للخليفة الأول أبي بكر الصديق وسائر الخلفاء

---

(١٦٠) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٣٥، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٦١) رواه أبو داود (٢٧٠٩)، كما رواه البزار في مسنده، والطبراني في الأوسط وقال حديث حسن.

الراشدين، ومنهاج السنّة فيها، وكذلك استحقاقها واقعاً عبر البيعة والاختيار، إلا أنه كان واقعياً مع إمارة التغلب كلية حين تحرر من الجدل الكلامي وتوجه لواقع المسلمين وأزماتهم في زمانه.

ومثالاً على ذلك نجده يقول في منهاج السنة عن ثبوتها وطرقها: «تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً، حتى يوافقه أهل الشوكة، الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان» (١٦٢).

فليست هذه أقوال أئمة السنّة بل الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة عليها الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماما ولهذا قال أئمة السلف من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية فهو من أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله فالإمامة ملك وسلطان والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه»(١٦٣).

ثم يضيف في هذا الشرط تأكيد قوة الإمام وسلطانه الذي يستتبع طاعته «صار قادراً على سياستهم بطاعتهم أو بقهره فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله، ولهذا قال أحمد في رسالة عبدوس بن مالك العطار: «أصول السنّة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله (ﷺ)» إلى أن قال: «ومن ولي الخلافة فأجمع عليه الناس ورضوا به ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين فدفع الصدقات إليه جائز براً كان أو فاجراً». وقال في رواية إسحاق بن منصور وقد سئل عن حديث النبي (ﷺ): «من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية» ما معناه فقال: تدري ما الإمام؟ الإمام الذي يجمع عليه المسلمون كلهم يقول: هذا إمام فهذا معناه»(١٦٤) ويشدد شيخ الإسلام ابن تيمية على شرطي القوة والإمانة، مستنداً إلى النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾(١٦٥).

وقول صاحب مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾(١٦٦) ثم استدلاله بقول ابن حنبل: «أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف، فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين». بل يعبر شيخ الإسلام ابن تيمية عن الإمامة بالشوكة ويصفها بأنها ملك وسلطان(١٦٧)، وإتيان القوة قبل الأمانة مقصود في ذاته للتراتبية عند ابن تيمية، فالقوة والقدرة

---

(١٦٢) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤١.
(١٦٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٥ ـ ١٤٢.
(١٦٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٥ ـ ١٤٢.
(١٦٥) القرآن الكريم، «سورة القصص،» الآية ٢٦.
(١٦٦) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٥٤.
(١٦٧) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤١.

على السيطرة وطلب الطاعة سابقة ومطلوبة في الإمام وشرط لتحقيق إمامته وأمانته وطاعته معاً. وهكذا تبدو شروط الدنيا والاجتهاد أساسية عند ابن تيمية فطرق الإمامة تجوز عبر القهر والغلبة وتشترط بيعة أهل الشوكة وطاعتهم، وهي واقعية تاريخية تبتعد وتنفر من باطنية تأويلية أو ظاهرة تأويلية في تقديس هذا المسار.

تحضر مفاهيم «أهل الشوكة» و«القدرة والسلطان» اشتراطاً على صحة الحكم عند ابن تيمية، ولعل في علاقته بحكام عصره من مماليك مصر كما أسلفنا الحديث دلالة على هذا القبول الواقعي بمسألة التغلب والسلطان، دون مثاليات النص أو الاصطدام بهذا الواقع.

بل تبدو الولاية والإمامة والحكم عند ابن تيمية مسألة قدرة خالصة وسلطان نافذ وليست مسألة دينية خالصة، بل قد تكون دنيوية خالصة كذلك، وهو ما يتضح تعريفاً ومفهوماً لها في قوله: «وأما نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة، ثم قد تحصل على وجه يحبه الله ورسوله كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على وجه فيه معصية كسلطان الظالمين»[١٦٨] ورغم أنه سلطان ظالم إلا أن ابن تيمية يؤكد وجوب طاعته في موضع آخر، فيقول:

«بيَّن ـ أي الرسول ـ أن الإمام الذي يطاع هو من كان له سلطان، سواء كان عادلاً أو ظالماً»[١٦٩] ويرفض شيخ الإسلام ابن تيمية الخروج على ذي السلطان متى أتى جوراً، أو طلب شيئاً رأى فيه العامة ظلماً، ويقول في السياسة الشرعية معبراً عن ذلك: « ولا لهم أن يمنعوا السلطان ما يجب دفعه من الحقوق، وإن كان ظالماً، كما أمر النبي (ﷺ)، لما ذكر جور الولاة، فقال: «أدوا إليهم الذي لهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم» ففي الصحيحين، عن أبي هريرة...، عن النبي (ﷺ) قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي، خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء ويكثرون قالوا: فما تأمرنا؟ فقال: أوفوا ببيعة الأول فالأول ثم أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم»»[١٧٠].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في موضع آخر «ولهذا كان مِن أصول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة وترك القتال في الفتنة، وأما أهل الأهواء كالمعتزلة فيروْن القتال للأئمة مِن أصول دينهم، ويجعل المعتزلة أصول دينهم خمسة: «التوحيد» الذي هو سلب الصفات، و«العدل» الذي هو التكذيب بالقدر، و«المنزلة بين المنزلتين»، و«إنفاذ الوعيد»، و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الذي منه قتال الأئمة»[١٧١] وتبدو الجماعة عند ابن تيمية تشير إلى أهل السنَّة

(١٦٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٢.
(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(١٧٠) ابن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص ٢٦.
(١٧١) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ١٢٨.

والجماعة أو أهل الحديث حسب العديد من الدلالات، فهم الأقل تفرقاً وتشتتاً والثبات فيهم مطرد، بينما تشتت عنهم المبتدعة من أهل الفرق الأخرى[١٧٢].

لا يتناول ابن تيمية شروط الإمامة في الأصل، والعنصر والقرشية، وتبدو الإمامة والخلافة والسلطان عنده، غير منحصرة في شخص الإمام أو الخليفة، كما كان غيره من المتكلمين، ربما باستثناء الجويني كما أسلفنا في الغياثي، مركزاً على شرط القدرة والشوكة بالأساس، ومقدماً له على ما سواه كما يبدو، ويتضح ميله إلى الشرعية في قبوله بوصف الملوك بالخلفاء، ووصف الحاكم الجائر بالإمام رغم جوره، وهو ما يتضح في قول ابن تيمية في كتابه الحسبة: «الولاية لمن يتخذها ديناً، يتقرب به إلى الله، ويفعل فيها الواجب بحسب الإمكان، من أفضل الأعمال الصالحة، حتى روى الإمام أحمد في مسنده عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: «إن أحب الخلق إلى الله إمام عادل، وأبغض الخلق إلى الله إمام جائر»[١٧٣].

وسنعرض في ما يأتي لمسألتين تتعلقان بشرط القدرة هذا إحداهما، الموقف النظري والفقهي لابن تيمية من ولاية المتغلب والثانية موقفه من حكام عصره، ففي الأخير ترجمة للأول، وفي كليهما دلالة ثابتة وتفسير لإيمانه بتقديم شرط القدرة والشوكة في الولايات.

أ ـ موقف ابن تيمية من إمارة التغلب والاستيلاء

يقول ابن تيمية بالطاعة وعدم الخروج على الحاكم المتغلب ولو كان جائراً، مبطناً وجلياً في رسالته المظالم المشتركة التي وضعها كما يقول في مقدمتها «في المظالم المشتركة التي تطلب من المشتركين في قرية أو مدينة، إذا طلب منهم شيء يؤخذ على أموالهم أو رؤوسهم مثل الكلف السلطانية، التي توضع عليهم كلهم، أو على عدد دوابهم أو عدد أشجارهم، أو على قدر أموالهم، كما يؤخذ منهم أكثر من الزكوات، الواجبة بالشرع أو أكثر من الخراج الواجب بالشرع، أو تؤخذ منهم الكلف التي أحدثت في غير الأجناس الشرعية، كما يوضع على المتبايعين، للطعام والثياب والدواب والفاكهة، وغير ذلك يؤخذ منهم إذا باعوا ويؤخذ ذلك تارة من البائعين، وتارة من المشترين... إلخ»[١٧٤]، والتي ضرب فيها نماذج عديدة أخرى من مظالم مشتركة من الإمام أو أصحاب الولايات والجبايات، والوظائف السلطانية التي توضع على القرى وعرفها تمثيلاً لها بقوله: «مثل أن يوضع عليهم عشرة آلاف درهم، فيطلب من له جاه أو مشيخة أو رشوة، أو غير

---

(١٧٢) انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، نقض المنطق، حقّق الأصل المخطوط وصححه الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة الإمام الثاني والمدرس بالحرم المكي، الشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صحّحه محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(١٧٣) ابن تيمية الحراني، الحسبة في الإسلام، ص ٥.

(١٧٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المظالم المشتركة في التأميم، الضرائب، التأمينات، الجمارك، المصادرات، الودائع، الوكالات، إلخ، تحقيق وتقديم محمد ناصر الدين الألباني، ط ٢ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٣هـ/ [١٩٧٣م])، ص ٢٤.

ذلك ألا يؤخذ منه شيء، وهم لا بد لهم من أخذ جميع المال، وإذا فعل ذلك أخذ ما يخصه من سائر الشركاء، فإن هذا ظلم منه لشركائه، لأن هذا لم يدفع الظلم عن نفسه، إلا بظلم شركائه، وليس له أن يقول: أنا لم أظلمهم بل ظلمهم من أخذ منهم الحصتين»(١٧٥) وهو ما يرفضه شيخ الإسلام ابن تيمية من خمسة طرق، حدد في الأربعة الأولى الواجب على أهل القرية وضرورة التساوي بينهم في الظلم، وفي الخامسة اعتبر المتغلب والقاهر تجب طاعته لأنه قد يستثمر هذا المال في الجهاد أو ما لا يعرفون من خدمة الإسلام، أما الأربعة الأولى فهي:

«أولاً، هذا الطالب قد يكون مأموراً ممن فوقه، أن يأخذ ذلك المال، فلا يسقط عن بعضهم نصيبه، إلا إذا أخذه من نصيب الآخر، فيكون أمره بأن لا يأخذ أمراً بالظلم.

ثانياً، أنه لو فرض أنه الآمر الأعلى، فعليه أن يعدل بينهم فيما يطلبه منهم، وإن كان أصل الطلب ظلماً فعليه أن يعدل في هذا الظلم، ولا يظلم فيه ظلماً ثانياً، فيكون ظلماً مكرراً، فإن الواحد منهم إذا كان قسطه مائة فطولب بمائتين، كان قد ظلم ظلماً مكرراً، بخلاف ما أخذ من كل قسطه، ولأن النفوس ترضى بالعدل بينها في الحرمان، وفيما يؤخذ منها ظلماً، ولا ترضى بأن يخص بعضها بالعطاء أو بالإعفاء ولهذا جاءت الشريعة بأن المريض له أن يوصي بثلث ماله لغير وارث، ولا يخص الوارث بزيادة على حقه من ذلك الثلث، وإن كان له أن يعطيه كله للأجنبي.

ثالثاً، أنه إذا طلب من القاهر ألّا يأخذ منه وهو يعلم أنه يضع قسطه على غيره، فقد أمره بما يعلم أن فيه ظلم غيره، وليس للإنسان أن يطلب من غيره ما يظلم فيه غيره، وإن كان هو لم يأمره بالظلم، كمن يولي شخصاً ويأمره ألّا يظلم وهو يعلم أنه يظلم، فهذا ليس له أن يوليه.

رابعاً، أن هذا يفضي إلى أن الضعفاء الذين لا ناصر لهم، يؤخذ منهم جميع ذاك المال، والأقوياء لا يؤخذ منهم شيء من وظائف الأملاك، مع أن أملاكهم أكثر، وهذا يستلزم من الفساد والشر ما لا يعلمه إلا الله تعالى، كما هو الواقع»(١٧٦).

خامساً، فجعلها لصالح الوالي والمتغلب وطاعته فيقول:

«إن المسلمين إذا احتاجوا إلى مال لدفع عدوهم وجب على القادرين الاشتراك في ذلك، وإن كان الكفار يأخذونه بغير حق، فلأن يشتركوا فيما يأخذه الظلمة من المسلمين أولى وأحرى»(١٧٧) وتتجلى الواقعية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي أجاد التعاطي مع كل تحولات عصره بمبدئية واقعية نقلية وعقلية، في قوله في المظالم المشتركة عن المؤتمن على مال غيره، حين يضطر لإخراج جزء مال منه حفاظاً على كله: «معلوم أن المؤتمن على مال غيره إذ لم يمكنه دفع الظلم الكثير، إلا

---

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.
(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

بأداء بعض المطلوب، وجب ذلك عليه، فإن حفظ المال واجب، فإن لم يمكن إلا بذلك وجب، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[١٧٨].

هذه الواقعية تظل حاكماً عند شيخ الإسلام ابن تيمية سواء في نظرته للإمامة وطرق تلقيها والحصول عليها، أو في سياستها الشرعية، وكذلك في فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيرى الإمامة غلبة وقهراً، أو هي القدرة والسلطان حسب تعبيره، ونجده يعرف الإمام تعريفاً واقعياً خالصاً فيقول:

«الإمام هو من يقتدى به، وصاحب سيف يطاع طوعاً وكرهاً، وهذان الوصفان كانا كاملين في الخلفاء الراشدين»[١٧٩].

في فترة الخلفاء الراشدين يحضر التصور المثالي للخلافة، ولكن المعيار الواقعي يحضر بعد انتهاء هذه المرحلة متصالحاً مع المعيار الديني والشرعي والعقلي، فهو يقترب من نموذج الخلافة الراشدة مقروناً بالاقتداء بالشرع وبسنتهم الحسنة الرشيدة، ولكن بعد هذا التاريخ تحضر مفاهيم القدرة والقوة، فيقول في السياسة الشرعية: «والقوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب، والمخادعة فيها، فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال: من رمي وطعن وضرب، وركوب وكر وفر، ونحو ذلك... والقوة في الحكم بين الناس، ترجع إلى العدل الذي دل عليه الكتاب والسنّة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام. والأمانة ترجع إلى خشية الله، وألّا يشتري بآياته ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس، وهذه الخصال الثلاث التي اتخذها الله على كل حكم على الناس، في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً﴾[١٨٠] فكل قوة بحسبها وكأنه يقول قوة في الواقع مطلوب لها قوة في الشرع متى كان هناك اختيار وبيعة..

ونود أن نطرح هنا نقطة مهمة وهي ترجمة نظرية ابن تيمية السياسية في ضوء مواقفه من حكام عصره، وقد أشرنا إلى بعض مواقفها سابقاً، ونزيدها هنا توضيحاً.

ب ـ موقف ابن تيمية النصائحي من حكام عصره

بجّل وقدّر ابن تيمية حكام عصره من المماليك، وخاصة من حفظ منهم بيضة الأمة وحمى حدودها، وأنصف الحق ولم تنحرف به حاشيته، وكانت رسائله تحمل ذلك لحسنهم وسيئهم، سواء في رسائله إليهم أو في لقاءاتهم ببعضهم، فنجده مثلاً في رسالته إلى الملك الناصر بن قلاوون التي أرسلها له حول فتوح كسروان، وقتال الشيعة والنصيرية والدروز فيها، وهو الجهاد العملي الثاني

---

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٧٩) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ١، ص ١٣٥.

(١٨٠) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤٤، وابن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص ١٢ ـ ١٤.

الذي شارك فيه ابن تيمية سنة ٧٠٤هـ، بعد جهاد الدفع في شقحب سنة ٧٠٢ هـ. بلغة ملؤها التبجيل والتقدير والطاعة التي لا تعني الإذعان ولكن تعني التقدير واحترام شرعية السلطان، الذي يصفه بأنه مجدد الإسلام في قرنه، وأن ما قام به هو شبيه بما كان يجري «في أيام الخلفاء الراشدين، وما كان يقصده أكابر الأئمة العادلين، من جهاد أعداء الله المارقين من الدين» ويحدد أصناف من قاتلهم في صنفين لم يقل فيهما بكفر بل قال ببغي الأول وطغيانه وقال بخروج الثاني عن السنة والجماعة، وننقل نص ابن تيمية كما هو «هما صنفان: أحدهما: أهل الفجور والطغيان، وذوو الغيّ والعدوان، الخارجون عن شرائع الإيمان، طلباً للعلو في الإحن والفساد، وتركاً لسبيل الهدى والرشاد، وهؤلاء هم التتار ونحوهم من كل خارج عن شرايع الإسلام. وإن تمسك بالشهادتين أو ببعض سياسة الأنام.

والثاني: أهل البدع المارقون، وذوو الضلال المنافقون الخارجون عن السنة والجماعة، المفارقون للشرعة والطاعة، مثل هؤلاء الذين غزوا بأمر السلطان من أهل الجبيل والجرد والكسروان. فإن ما منّ الله به من الفتح والنصر على هؤلاء الطغام، هو من عظايم الأمور التي أنعم الله بها على السلطان وأهل الإسلام. وذلك لأن هؤلاء وجنسهم من أكابر المفسدين، في أمر الدنيا والدين»[١٨١].

وهذا الاعتدال في خطاب ابن تيمية عكس تأويلات وخطاب المفاصلة والخروج الجهادي القديم والمعاصر، نجده كذلك في رسالته، التي سبق أن أشرنا إليها، لنصر المنبجي الشيخ الصوفي (توفي ٧١٩هـ) وهي موجودة في الفتاوى[١٨٢]، وتنمّ عن اتساع وقدرة على التوافق والمرونة تختلف عن تشدد من جعلوا التكفير وحكم الدار منطلقاً في الاستحلال والصدام والخروج على مخالفيهم.

---

(١٨١) ابن تيمية الحراني، «رسالة للملك الناصر بن قلاوون،» في: المصدر نفسه، ومحمد عزيز شمس، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، جمعه ووضع فهارسه علي بن محمد العمران؛ تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٠هـ/[١٩٩٩م]).

(١٨٢) انظر: «رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية للشيخ نصر الدين المنبجي،» في: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢، ص ٤٥٢.

الفصل الثالث

ابن تيمية وتأسيسات السلفية الجهادية

مقدمة

بعد أن عرضنا في السابق للنظرية السياسية لشيخ الإسلام ابن تيمية ولأبرز أطروحات الإمامة والأحكام السلطانية حتى عصره مبرزين خصوصيتها وتمايزاتها، التي تم إهمالها من كثير من التيارات المعاصرة ولم تكن حاضرة في استقطابها الإسلامي السياسي والجهادي في مقابل التيارات المدنية، رغم أهميتها لدى الطرفين، وأهمية مواقفه منها، التي تمثلت بكتاباته العقدية والفقهية على السواء، وكيف حاول تحرير وتخليص الاعتقاد والإسلام الصافي من أزماتها التاريخية والتعصب والتشويه والانقسام الذي نتج منها، وهو ما كان يمكن أن يكون مفيداً حال تم استدعاؤه مجدداً بشكل منهجي غير انتقائي في اللحظة الحاضرة، لحظة دعوات عودة الخلافة والإمامة من جديد التي تنشط سنياً وشيعياً، ولم تعد شرعية تنظيم جهادي معاصر، هو تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، الذي أعلن خلافته في ٢٩ حزيران/ يونيو سنة ٢٠١٤، أو حزب التحرير الإسلامي الذي راهن على عودة الخلافة لإصلاح شؤون الدول والمجتمعات المسلمة، وهو ما نصفه بالإماميات السنية والشيعية على السواء.

حمّل عدد من الباحثين الغربيين - فضلاً عن العرب - ابن تيمية المسؤولية عن أفكار الجماعات الجهادية وممارساتها العنفية، وكثير منهم ينتمي إلى مجال البحث السياسي أو الإعلامي السيار، ويجمعهم الابتعاد عن نص ابن تيمية نفسه، دون معرفة بنسقه وكتاباته ومناهجه، فضلاً عن تحقيق لمسائل الاشتباه التي أشرنا إليها آنفاً في فهم منظومة ونسق ابن تيمية[1].

---

(١) Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, translated from French by Jon Rothschild (Berkeley, CA: University of California Press, 2003), pp. 194-199, and Gilles Kepel [et al.], eds., *Al* =

كذلك تلقى بعض هؤلاء الباحثين والإعلاميين نص ابن تيمية مجتزأً ومؤوَّلاً فقط، وتبعوا بقصد أو دون قصد، خطاب السلفية الجهادية ذاتها في إسنادهم لابن تيمية أو ابن القيّم، دون رد للنص الأصلي عنده دون تدقيق أو مراجعة، وهم بذلك ظلموا ابن تيمية كثيراً، كما أعطوا شرعية تدّعيها الجماعات الجهادية دون مناقشة استدعائها المغلوط وكثيراً من إسناداتها المقطوعة، وهذه القراءة الخاطئة لم يسلم منها بعض دعاة الاعتدال الإسلامي في الشرق والغرب أيضاً[٢].

كان هدف ابن تيمية الأول، فض ركام السيل الكلامي الاعتقادي بمركزية الإمامة، عند إمامية عصره، الذي أثر في سائر مباحث الاعتقاد الإسلامي حتى عصره، وتجدد في عصرنا، وقسمت الإمامة الأمة وكانت فارقاً بين الفرق، منذ نشوء الخلاف حولها في القرن الأول، وحدد في سبيل ذلك ما رآه هوية معرفية لأهل السنّة والجماعة، أو منهج السلف، اعتقاداً وفقهاً، فهماً وتوحيداً، فكان إحياؤه المنهج السلفي، وفض ركام التاريخ عنه، من أهداف خطابه ومنظومته الرئيسة.

وتفترض هذه الدراسة أن جزءاً كبيراً من مشاكل الخطاب الجهادي والسلفي في قراءاته واستناداته إلى ابن تيمية، وإن اختلفت بين تنظيراته وتنظيماته وجماعاته بدرجة جزئية ما، هي قراءة اختزالية، جاءت مصادفة في أصلها، حين صادف أحد الجهاديين كتيباً يحتوي فتاوى ابن تيمية في الجهاد، وخاصة فتوى التتر، فطار بها وأسس عليها منظّرو الجهادية وأخذوا يقرؤون ليس فقط الواقع من خلالها ولكن ابن تيمية وكل خطابه أيضاً في مرآتها.

ومن المهم أن نشير هنا إلى ملاحظة مهمة، وهي تناقض استناد السلفية الجهادية لابن تيمية، في مرحلتين من عمرها، حيث استندت إلى تراثه في تأسيساتها الأولى، ثم استندت إليه في مراجعاتها المتأخرة، منتقدة للمرحلة الأولى، ومصححة لما سبق أن أخذته عنه، سنداً للتصحيح والتراجع والاعتذار.

يأتي الجزء الأول من هذا الفصل متتبعاً تاريخ حضور وتأثير ابن تيمية على الدعوات والحركات الإسلامية عموماً، منذ أخريات القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين، سواء تلك التي كانت ذات طابع إصلاحي، بدءاً من حركة الإصلاح الإسلامي التي ظهرت مع قدوم السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م) لمصر في سبعينيات القرن التاسع عشر، ثم نضجت مع تلميذه الأستاذ الإمام محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ ميلادية)، ثم مع تلميذه محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥ ميلادية) والذي نراه أحد حوامل انتشار فكر ابن تيمية وتأثيره في حركات الإسلام السياسي بعده.

= *Qaeda in its Own Words* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2010).

(٢) Khaled Abou El-Fadl, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses* (Lanham, MD: University Press of America, 2001).

ثم نقرأ تأثيره في خطاب حركات الإسلام السياسي التي هي المحطة الأولى ومخاض نشأة الحركات الجهادية فيما بعد متأثرة بها وبخطابها، التي انطلقت بتأسيس حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨، على يد الشيخ حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩م) وحركة الجماعة الإسلامية في باكستان (تأسست سنة ١٩٤١) على يد أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) ثم وصولاً إلى صالح سرية(٣) الذي يمثل أول تحول في الفكر القطبي وفكر حزب التحرير للجهاد والانقلاب العملي في محاولته الصدامية مع نظام السادات، في ما عرف بقضية تنظيم الفنية العسكرية.

ثم نلج في الجزء الثاني لقراءة هذا الحضور والتأثير في حالة دارستنا، وهي الحركات الجهادية المعاصرة، وكيف كان ابن تيمية حاضراً في تأسيسها منذ البداية، وتحديداً منذ باكورتها الأولى أواخر الخمسينيات من القرن الماضي، ثم بلغ هذا التأثير نضجه ووضوحه مع محمد عبد السلام فرج في رسالته الفريضة الغائبة وتوحيده تنظيم الجهاد واغتيال الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات سنة ١٩٨١ ميلادية، في ما عرف بقضية الجهاد الكبرى.

ثم نعرض في الجزء الثالث من الفصل تبلور السلفية الجهادية، وتمكين ابن تيمية والمنهج السلفي في الخطاب الحركي الجهادي المعاصر بشكل واضح وملحوظ، والتعريف بأبرز مرجعياته الفكرية المختلفة عن مرجعيات الحركات الإسلامية الأخرى، والناقدة والمناقضة لها، وكذلك في أسسه الفكرية التي تكاد تمثل مرجعية كثير من التنظيمات الجهادية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

وقد اتسعت مرجعيات السلفية الجهادية لأسماء غير مصرية، بعد التحول من مجموعات الجهاد القطري إلى الجهادية المعولمة، ومن المحلية إلى العالمية، مع انضمام أيمن الظواهري وتنظيم القاعدة إلى تنظيم قاعدة الجهاد سنة ١٩٩٧. ثم تواتر التأثير السلفي لابن تيمية، تمكيناً وتأسيساً، فيما بعد سواء مع كتابات عبد القادر بن عبد العزيز أو أيمن الظواهري أو الأردني أبي محمد المقدسي وغيرهم ممن نشير إليهم، خاصة مع اتساع هذا التيار في سائر مناطق العالم الإسلامي والبؤر الجهادية فيه، وإن كان التركيز الرئيس لنا على الحالة المصرية منذ تأسيسها حتى العام ٢٠١١ عام ما يعرف بالثورات العربية، أو الربيع العربي، والذي كان له تأثير كبير في خطاب وممارسات مختلف الجماعات والدعوات الإسلامية السياسية.

---

(٣) Gilles Kepel, *The Roots of Radical Islam*, translated from the French by Jon Rothschild; New Preface translated from the French by Pascale Ghazaleh (London: Saqi Books, 2005), p. 34.

أولاً: ابن تيمية ومسار الحركات الإسلامية المعاصرة

١ ـ ملاحظات أربع حول تغوُّل الحاكمية ونشأة بواكير الجهادية

قبل ذكرنا لمحطات اللقاء بين الفكر الجهادي وفكر ابن تيمية، نحاول أن نختصر هنا لماذا كان التحول من حركات الإسلام السياسي اللاعنفية، إلى الحركات الجهادية، أو تيار السلفية الجهادية، وقد لاحظنا في سبيل هذا التفسير ملاحظات أربع مهمة في تفسير هذا التحول من الإخوانية إلى القطبية ثم إلى الجهادية، نفصلها في ما يأتي:

الملاحظة الأولى: بيئات كلامية وغيبة سلفية

نشأت الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة، كالإخوان المسلمين في مصر أو الجماعة الإسلامية في الهند أو حزب التحرير في الأردن (سنة ١٩٥٣) في بيئات كلامية وليست سلفية بمفهوم ابن تيمية والحركات الإسلامية المعاصرة. فقد نشأت حركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير في بيئة أشعرية صوفية بالأساس، كذلك نشأت حركة الجماعة الإسلامية الهندية في بيئة ماتريدية صوفية، ولم تكن أولوياتها مطابقة لأولويات الدعوات السلفية سواء في عصر ابن تيمية أو عصر ابن عبد الوهاب، وخطاب شيخ الإسلام ابن تيمية، التي تركز على الأمة ـ تصفية وتربية ـ وليس على الدولة والخلافة والإمامة التي كانت بالأساس محل اهتمام الشيعة والفرق الأخرى التي كانت ناشطة ومتوسعة في عصر ابن تيمية.

كما نشأت هذه الحركات السياسية، قبل الجهادية، وأوقد من نشأتها الصدمة والتحدي السياسي المتمثل بسقوط أغلب بلدان العالم الإسلامي تحت وطأة الاستعمار، وتراجع الخلافة العثمانية ثم سقوطها سنة ١٩٢٤. فكان الطابع الفكري والسياسي والتأويلي غالباً عليها دون اهتمام كبير بالتأسيس الأصولي والسلفي، ربما باستثناء شخصيات معينة أثرت في مسيرتها، ولم تنتمِ إليها، كالسيد محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥ ميلادية) والسيد محب الدين الخطيب (ت١٩٦٩م).

غلبت على حركات الإسلام السياسي الاستجابة الفكرية والسياسية ذات المرجعية الإسلامية الفكرية والتأويلية، ببوصلة السياسي والآني والتحدي الخارجي والحاكمي، بدءاً من الإخوان المسلمين (تأسست سنة ١٩٢٨) وحزب التحرير (تأسس سنة ١٩٥٣) والحركات الفكرية الأخرى، وعدم سلفية اللغة والمنهج والأهداف، وهو ما جعلها محل انتقاد واتهام من قبل الدعوات السلفية بالخصوص، والسلفية الجهادية فيما بعد. وكان أول هذا النقد مخالفتها السلفية وضعف العلاقة بالتراث والاهتمام بالسنَّة وعلم العقيدة والمنهج السلفي، ثم اتهمتها الجهادية بإهمال الجهاد كسبيل للتغيير كما كان في الماضي.

الملاحظة الثانية: تغوُّل الحاكمية وتجاوز التراث السياسي الإسلامي

ورغم كثرة وعظم تركيز أدبيات الإسلام السياسي في التأسيس لنظرية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، سواء لدى بعض المؤسسين والمنتمين إلى هذه الجماعات، شأن حسن البنا وعبد القادر عودة وتقي الدين النبهاني وأبي الأعلى المودودي وسيد قطب وحسن الترابي وراشد الغنوشي أو بعض المفكرين المنتمين للفكر السياسي الإسلامي بعموم دون انتماء إلى البناء التنظيمي لهذه الجماعات[٤] أو تنشيط الفضاء الفكري الإسلامي ككل، جدلاً وتفاعلاً وأسئلة وجواباً، إلا أنها فشلت بشكل كبير في الاستفادة من خبرة التراث والتاريخ السياسي الإسلامي، سواء عند ابن تيمية أو عند غيره، كما خلطت خلط الإمامية بين الحاكمية والاعتقاد، عكس ما قال به أمثال ابن تيمية وكثيرين غيره من ضرورة الفصل بينهما.

الملاحظة الثالثة: الحاكمية والحرج والنفير الجهادي

بينما أصرّت حركات الإسلام السياسي الأولى كالإخوان وحزب التحرير على سلمية المنهج والدعوة، وبينما ركز الإخوان على القنوات السياسية الشرعية، عبر الانتخابات والصناديق الانتخابية أو عبر نشاط المجتمع المدني الدعوي والخدمي، ركز حزب التحرير على مقولة الخلافة واستعادتها والسعي للتوعية بها ودفع القادرين والمتغلبين إليها، عبر آلية الانقلاب أو ما شابه، وهو التعبير الذي ظل عند قطب والمودودي نظرياً بدرجة ما.

ولكن دفع صعود أفكار سيد قطب والمودودي عن الانقلاب الإسلامي، وعن كون الألوهية سلطة! والحاجة إلى الطليعة المقاتلة وعقيدة الحاكمية على ولادة أفكار الخروج عملياً، ودفعت شباباً ومجموعات إلى محاولة ترجمة هذا الأفكار في الواقع تنظيمياً، عبر استهداف الدول والمجتمعات والطوائف الممتنعة حسب تصورهم، ولينتجوا معاً السلفية الجهادية. وقبل أن تكون سلفية جهادية كانت جهادية فكرية أخرجت سلمية الدعوة لاستعادة الدولة الإسلامية ومواجهة الدولة العربية الحديثة، التي اتخذت من القانون الوضعي مرجعاً لها إلى فكرة مجابهتها عبر تنظيمات الطليعة المؤمنة بتعبيرات سيد قطب، أو القاعدة بتعبيرات عبد الله عزام وتنظيمات القاعدة فيما بعد، أو دعوة أهل السنّة والجماعة أول جماعة قطبية انشقت عن الإخوان وعن الحركات الإسلامية الأخرى معتمدة على أفكار قطب نفسه بعد وفاته، أو التفكير والهجرة، أو غير ذلك من جماعات.

---

(٤) نذكر من هؤلاء أساتذة كلية دار العلوم كالمرحوم د. محمد ضياء الدين الريّس، وأساتذة الفكر السياسي الإسلامي، في قسم الفلسفة الإسلامية، وبخاصة أ. د. مصطفى حلمي في كتابته حول «أصول المنهج السلفي» وتحقيقه لـ «غياث الأمم» للجويني مع د.أحمد فؤاد عبد المنعم، وغيرها من كتاباته، وكذلك الشيخ حسن الشافعي ود. محمد السيد الجليند، وفي قسم التاريخ الإسلامي أ. د.عبد الرحمن سالم وغيرهم، وكذلك مدرسة المرحوم د. حامد ربيع في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، والمرحومة د. منى أبو الفضل ومن أبرز رموزها الآن أ. د. نادية مصطفى وأ. د. نصر عارف وأ. د. سيف الدين عبد الفتاح وغيرهم، وكذلك العديد من المدارس الأخرى في الجامعات العربية كجامعة منوبة التونسية وجامعة القاضي عياض المغربية وأسماء لا يمكن حصرها عديدة، كالمستشار طارق البشري ود. محمد عمارة والمرحوم محمد جلال كشك وغيرهم.

إن حركات الإسلام السياسي في تأسيسها وتمكينها للحاكمية تأويلاً، أسستْ تنظيراً لتنظيمات الجماعات الجهادية القطرية، التي فاصلتها وناصبتها العداء بل والتكفير لها فيما بعد، وتحولت إلى جماعات قطرية وعالمية تركز على «قتال العدو القريب والعدو البعيد» مع اختلاف المراحل، والقتال هنا ناتج من القول بالتكفير أولاً، ورأت في موقف جماعات كالإخوان أو الدعوات الأخرى التي لا تمارس الجهاد خروجاً وتهاوناً مع الحكومات من السلطات القائمة مداهنة وحصاداً مرّاً أضر بالدعوة الإسلامية واستعادة دولتها، وتبرز في هذا السياق بالخصوص كتابات أيمن الظواهري[٥] وكذلك أبو مصعب السوري الذي لا يعارض تكفير البعض لجماعة الإخوان بسبب إيمانهم بفكرة التغيير السياسي عبر الانتخابات والبرلمانات قائلاً: «فبرامج الإخوان وأشكالهم تحوم حول فكرة البرلمانات وكسب المقاعد الانتخابية، وإيجاد قاسم مشترك مع الحكومات، والبحث عن مواقع لا تتصادم مع الغزاة الجدد للمنطقة، مخططات للإصلاح الجزئي المرحلي، تدور كلها في فلك القطرية بحسب انتماءات تلك الأحزاب وبلادها. وقد تداخلت فيها مصالحهم الشخصية والحزبية مع مصالح الدعوة والإسلام تداخلاً يصعب على غير الله تبارك وتعالى تمييزه!!»[٦].

والتيارات والجماعات والرموز السلفية ومشايخها وحركاتها ومجلاتها تصب اهتماماتها على قطاع العقائد والجدليات العقيدية والفقهية، وتبدو وكأن مشاكلها التي تعود إلى معارك الحنابلة مع (الجبائي) و(المعتزلة)، أقرب إلى اهتماماتها من بحث قضية الغزو القادم، ومسائل كفر الحاكم.. وقد وجدت لنفسها بدورها مجالا للنشاطات المختلفة لا تثير حفيظة الحكومات، ووجدت لنفسها موطئاً بعيداً عن الصدام ولو مرحلياً.. وقد اقتنع قطاع كبير منها بفكرة البرلمانات والمرحلية الدعوية بعد أن كان بعضهم قد كفّر الإخوان على ذلك»[٧].

أما أبو بكر ناجي (يقال إنه اسم مستعار لمحمد خليل الحكايمة) فقد اعتبر كل هذا خيانة للفكر الإسلامي الصحيح السلفي الجهادي وكل هؤلاء الإخوان والإسلام الوسطي يعدّون خونة للفكر الإسلامي الصحيح، بل يتهم الجماعات المخالفة له - وفي مقدمتها جماعة الإخوان بالعمالة في موضع آخر[٨]! وكتب كثيرون عن أن الديمقراطية كفر ودين يحرم الأخذ به ويكفر المؤمن به، وصدرت مئات الفتاوى في تكفير من يؤمنون بوسائلها، وأن الجهاد هو التوحيد العملي وشرط الإصلاح الأول والأخير، ضد العدو القريب أو العدو البعيد، وهو ما سنعرض له بتفصيل أكثر فيما بعد.

---

(٥) نذكر في هذا السياق كتابات أيمن الظواهري، انظر: أيمن الظواهري، فرسان تحت راية النبي ([د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.])، والحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاماً ([د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.]).

(٦) أبو مصعب السوري، دعوة المقاومة العالمية ([د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.])، ص ٥١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٨) انظر: محمد خليل الحكايمة، أسطورة الوهم: كشف القناع عن الاستخبارات الأمريكية ([د. م.]: مركز المقريزي للدراسات، ٢٠١١).

الملاحظة الرابعة: تردد التوفيقية والحسم الجهادي

إن الصعود السلفي وخاصة في شكله التيمي - نسبة إلى ابن تيمية - أحدث حرجاً كبيراً للاتجاه التوفيقي السائد في مسار النهضة العربية الحديثة، توفيقية «صراع الأضداد»[9]. وهي التوفيقية التي لفت كل تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر، ولم تكن استثناء عنها كذلك تيارات الإسلام السياسي المعاصرة، والتي لم ترَ في كثير من مكونات الحداثة أو محمولاتها حرجاً شأن مسألة الديمقراطية والمسألة الدستورية مسائل المواطنة والمساواة بين الجنسين وبين الأقليات الدينية - على الأقل على المستوى النظري - وتعليم النساء وإنشاء الجامعات والاتفاقات الدولية واتفاقيات السلام مع المغتصب الصهيوني وغيرها من النماذج. كل هذا لم يجد حرجاً محل رفض وإن كان محل تحفظ في حالات كثيرة. ولكن كان لنشاط التيارات السلفية والجهادية منها بالخصوص دور في رفع حالة الحرج لدى كل تيارات الحداثة الإسلامية او التوفيق بين الأصالة والمعاصرة.

وليس هذا جديداً، فقد قامت تيارات السلفية والحديث تاريخياً كرد فعل على مدارس التأويل والرأي، وخاصة تلك التي استجابت لما يسمى الاستلاب - أو الغزو - الثقافي الفلسفي والكلامي في القرنين الثاني والثالث الهجريين، مع انتشار حركة الترجمة والتثاقف في بلاد الفتوحات. كما قامت مدرسة السلف والحديث ترفض كذلك وتتحفظ عن تيارات التوفيقية والمصالحة فيما بينها، سواء في مجالات الفلسفة أو الكلام أو حتى الفقه، وهو ما أعلنته بقوة ووضوح أكبر في وجهها تنظيمات الجهاد والسلفية الجهادية فيما بعد، كما سنعرض في الفصول التالية.

٢ - التلاقي والاختلاف بين مدرستي ابن تيمية والأفغاني

تُنسَب الحركة الإصلاحية أو مدرسة النهضة الحديثة إلى السيد جمال الدين الأفغاني (المتوفى ١٨٩٧ ميلادية) وتلميذه الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥ ميلادية) ورغم الاختلاف الشديد في سيرة الأفغاني (إيراني/ أفغاني - سني حنفي/ شيعي اثنا عشري - مصلح إسلامي - داعية ماسوني... إلخ)[10]، إلا أن سيرته ودعوته وما تركته من آثار فكرية وتحديثية، في التأسيس للحرية والدستورية وفكرة الأوطان والتوفيق بين الإيمان والعقل والتعليم المدني وغيرها، تدل على عمق تأثير الحركة الإصلاحية، رغم الهجوم الشديد الذي تعرضت له من بعض الاتجاهات الإسلامية، والتي يقول

---

(٩) انظر: محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩).

(١٠) انظر: مصطفى فوزي غزال، دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٣هـ/ [١٩٨٣م]).

أحد ممثليها في الأفغاني: «يحيط سيرته وأهدافه كثير من الغموض، الذي لم تكشف الأيام حقيقته بعد»[11].

يصف البعض حركة الإصلاح الإسلامي، بالسلفية أو السلفية الإصلاحية، وهو وصف يختلف عن السلفية المعروفة الآن، ومنهج السلف كما حدده ابن تيمية وغيره من علماء الحديث، فهو عند مدرسة الأفغاني وعبده إيمان بالأصالة والمعاصرة، وتوجه عميق للتوفيق بين الإسلام والحداثة، والعقل والإيمان، يصح تعريفه باتجاه «حداثة الإسلام». كما أن هذا الاتجاه يميل في توجهه إلى تقديم العقل على النقل، أو التحسين والتقبيح العقليين، ما جعل البعض يرى فيه اعتزالية جديدة. فهو سلفي بمعنى دفاعه عن الإسلام، وتكييفه للحداثة واكتشافه جوانب مجهولة من التراث العقلي ومحاولته التوفيق بين الدين والعلم، واستيعاب منتوجات الحداثة، مع احترام الإسلام كمرجعية واسعة. لذا نرى أن توصيف سلفيتهم بالإصلاحية توصيف مهم لأنه يحدد غايتهم من هذه السلفية وهي الإصلاح الواقعي، إجابة عن السؤال الذي شغلهم: لماذا تخلّف المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟ والذي اشتهر به شكيب أرسلان وإن كان مسبوقاً إليه بعقود، فضلاً عن الاتهامات السلفية والدينية الشديدة التي وجهها السلفيون والسلفيون الجهاديون لهذه المدرسة[12].

ولكننا لا نحقق هنا مدى سلفية الأفغاني وعبده، ولا نقارن بين الرجلين (ابن تيمية والأفغاني) أو المدرستين، كما فعل المتشيّعون لكل منهما، فنجد د. محمد البهي يقول: «كما تتلمذ ابن عبد الوهاب على «كتابات» ابن تيمية، تتلمذ محمد عبده على «شخص» جمال الدين الأفغاني، ولكن مع فارق في التلمذة وفارق آخر في نتيجة هذه التلمذة»[13]، بينما ينفي العديد من الباحثين السلفيين أي صلة مطلقاً بين الفكرين، فيقول أحدهما: إذا ألقينا نظرة عابرة على دعوة جمال الدين الأفغاني وجدناها تختلف في مبادئها تمام الاختلاف، عن دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية، وأين الثرى من الثريا»[14] ولكن ما نلاحظه أن ثمة نقاطاً للتلاقي كما أن ثمة نقاطاً للاختلاف بين المدرستين نحددهما في ما يأتي:

أ ـ مواضع التلاقي بين المدرستين

يمكننا تحديد نقاط التلاقي وبين ابن تيمية ومدرسة الأفغاني في أربعة أمور:

---

(١١) محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية (بيروت: دار الإرشاد، ١٣٨٨هـ/ [١٩٦٨م]).

(١٢) انظر في ذلك: المصدر نفسه.

(١٣) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط ١٠ (القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.])، ص ١٤٦.

(١٤) صلاح الدين مقبول أحمد، دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها: الجزء الأول، تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، ط ٢، ٢ ج (الكويت: دار ابن الأثير، ١٩٩٦)، ص ٢٠٩.

(١) تجديد العلم الديني: فتحت مدرسة الإصلاح الإسلامي، منذ قدوم الأفغاني لمصر في سبعينيات القرن الماضي، الوعي الإسلامي على أسئلة التجديد والإصلاح، واكتشاف مساحات جديدة من الفهم الإسلامي وإحياء علوم إسلامية كادت تندرس كعلم الحديث وخاصة مع محمد رشيد رضا، الذي اهتم بعلم الحديث بعد رحلته لبلاد الهند، وتعرفه إلى الدعوة الوهابية، وقد كان كثير الترحال، كما اهتم أستاذه محمد عبده بعلم التوحيد، وعلوم البيان والبلاغة والتاريخ، وتركز اهتمام الأفغاني على الفلسفة وعلم الكلام بجوار جهوده الإصلاحية الأخرى.

(٢) الموقف من الصوفية والبدع: يتطابق موقف ابن تيمية وموقف حركة الإصلاح الإسلامي، مما يرونه بدعاً صوفية، وقبورية واتكالية، فنجد الأستاذ الإمام محمد عبده يرفض التوسل، في رد الشيخ المفتي محمد عبده على أحد دعاة البحيرة، الذي رأى في التوسل بالنبي وأوليائه (ﷺ)، معتقدين أن النبي أو الولي يستميل إرادة الله تعالى عما هي عليه، كما هو المعروف للناس من معنى الشفاعة والجاه عند الحكام، وأن التوسل بهم إلى الله تعالى، كالتوسل بأكابر الناس إلى الحكام، يقول مستفتيه: «فلما رأيت منهم ذلك، وأن هذا أمر مخل بالعقيدة، كما تعلمون، وأن قياس التوسل إلى الله تعالى، فأجبتهم بما أعتقده وأدين به من تقرير عقيدة التوحيد، وهي أنه لا فاعل ولا نافع ولا ضار إلا الله تعالى، وأنه لا يدعى معه أحد سواه، كما قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً﴾[١٥]، وأن النبي (ﷺ) وإن كان أعظم منزلة عند الله من جميع البشر وأعظم الناس جاهاً ومحبة، وأقربهم إليه، ليس له من الأمر شيء، ولا يملك للناس ضراً ولا نفعاً ولا رشداً، ولا غيره كما في نص القرآن، وإنما هو مبلغ عن الله تعالى، ولا يتوسل إليه تعالى، إلا بالعمل كما جاء على لسانه (ﷺ) واتباع ما كان عليه الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون من هديه وسنته، وإنه لا سبب لجلب المنافع ودفع المضار، إلا ما هدى الله الناس إليه، ولا معنى للتوسل بنبي أو ولي إلا باتباعه والاقتداء به...»[١٦] فأجابه الإمام محمد عبده ـ المفتي حينئذ ـ بقوله: «اعتقادك هذا هو الاعتقاد الصحيح، ولا يشوبه شوب من الخطأ، وهو ما يجب على كل مسلم، يؤمن بما جاء به محمد (ﷺ) أن يعتقد، فإن الأساس الذي بنيت عليه رسالة النبي (ﷺ) هو هذا المعنى من التوحيد، كما قال الله له: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ﴾»[١٧] ويضيف الإمام محمد عبده بعد قليل: «وأسوأ البدع ما كان فيه شبهة الإشراك بالله وسوء الظن به، كهذه البدع التي نحن بصدد الكلام فيها، وكأن هؤلاء الزاعمين، يظنون أن في ذلك تعظيماً لقدر النبي (ﷺ) أو الأنبياء والأولياء مع أن أفضل التعظيم للأنبياء هو الوقوف عند

(١٥) القرآن الكريم، «سورة الجن،» الآية ١٨.

(١٦) محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ٥ ج، ط ٢ (بيروت: دار الشروق، ٢٠٠٦)، ج ٤، ص ٥٤١.

(١٧) القرآن الكريم، «سورة الإخلاص،» الآيتان ١ ـ ٢.

ما جاؤوا به، واثقاً الزيادة عليهم فيما شرعوا بإذن ربهم، وتعظيم الأولياء يكون باختيار ما اختاروه لأنفسهم»[١٨].

كما نجد كذلك موقفه من منطق الولاية ومقامها عند الصوفية، وقولهم بجواز التوسل بشيوخهم، كما يرفض التعصب المذهبي، داعياً إلى الاجتهاد وتجاوز المذهبية، في حوار بينه وبين شيخ يدعى محمد الدلاصي من المتصوفة الشافعية، في تموز/ يوليو سنة ١٩٠٤، في حضور عدد من علماء عصره الذي سأله عن اتباع إمام مذهبه، كالشافعي، وكان الدلاصي شافعياً، وأبي حنيفة وغيره، وعن التعارض بين آراء بعض الأئمة والفقهاء وبين الدليل، وذكر مثلاً لذلك بأنه متبع لمذهب الشافعي الذي يحل أكل الذبيحة دون تسمية، وهل يجوز أن يأكل منها متبعاً قول الشافعي «فالناس إمام ومأموم» حسب قوله وهو ما يتعارض مع ما جاء في القرآن، حيث قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[١٩]. وجاء رد محمد عبده عليه رافضاً لذلك، يمكن تلخيصه في ما يأتي:

(أ) هذا القول فيه خطأ كبير وفيه خطر عظيم.

(ب) تقليد الأئمة كالشافعي وغيره مشروط بعدم وجود ما يخالفه في كتاب الله، وسنة رسول الله، مما يعد مخالفة لهما.

(ج) لا بد من كشف الشبهة وإزالتها وإلا زال الإيمان، فالشك في كتاب الله كفر صريح.

(د) نعم الناس إمام ومأموم لكن إمام هذه الأمة واحد، وهو رسول الله (ﷺ) المعصوم وإنما العلماء ناقلون ومبينون عنه، فمتى تعارض كلامهم مع ما جاء عنه، رجعنا إليه كما أمرونا، إلا أن يظهر لنا عدم التعارض والتناقض[٢٠].

(٣) تلاقي الهدف في الإصلاح العام: تتفق أهداف دعوة ابن تيمية مع أهداف الحركة الإصلاحية، في اهتمام كل منهما بجميع مجالات الإصلاح وقضاياه التي كانت معاصرة له، عقدية وفكرية واجتماعية وتشريعية، وإنسانية وأخلاقية، وكذلك بالجوانب السياسية، مع اختلاف طبيعة العصر والتحديات بين كل منهما.

(٤) التركيز على الجهاد وفعالية الأمة: ألحّ كلا الخطابين على ضرورة تفعيل الأمة واستنفار فعاليتها، سواء عبر تأكيدهما أهمية الجهاد، في مواجهة الأخطار الخارجية، والدفاع عن الأمة، وتجاوز واقعها، خاصة وأن التحدي الخارجي كان حاضراً في المرحلتين الزمنيتين، وقد سعى الأفغاني بالخصوص وعبده في مرحلة ارتباطهما لإصلاح الخلافة العثمانية، وتنشيط الرابطة

---

(١٨) عبده، المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

(١٩) القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية ١٢١.

(٢٠) عبده، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٤٨.

السياسية الإسلامية، وهو ما سعى ابن تيمية لمثله مع الدولة المملوكية التي كان يدافع عنها ويستنفر قادتها ويدعو الأمة إلى الجهاد بجوارها.

ب ـ مواضع الاختلاف بين المدرستين

ويمكننا أن نحدد ثلاثة مواضع للاختلاف الواضح بين الاتجاهين، مدرسة ودعوة ابن تيمية ومدرسة ودعوة جمال الدين الأفغاني كما يأتي:

(١) **فارق في وظيفة العقل**: أعطى كلا الاتجاهين، اتجاه ابن تيمية واتجاه الأفغاني، أهمية للعقل وللدليل العقلي، وإن اتسعت فيه بالطبع مدرسة الإصلاح الإسلامي عن ابن تيمية، وكانت تقدمه تأثراً بتراث الاعتزال، أو بالعقلانية الغربية على سواه، الذي كان التحدي الرئيس له، كان ابن تيمية يلتزمه تفسيراً واستناداً في الحجاج عن الإسلام ومتأخراً عن الدليل النقلي ومثبتاً له.

من هنا فرغم اتفاقهما في الدعوة لفتح باب الاجتهاد وتجديد التفكير والفهم الديني، فقد اشتهر عن الأفغاني قوله: «نحن رجال وهم رجال»[٢١]، واتضح ذلك في كل تراث ابن تيمية، إلا أن غاية هذا الاجتهاد وهدفه كانا مختلفين بين المدرستين.

(٢) **الموقف السياسي من حكام عصره**: بينما لم تعرف عن ابن تيمية معارضة لحكام عصره، عُرف عن الأفغاني وعبده ذلك، فقد كان تعاطي كل منهما مع الشأن السياسي محكوماً بظروف العصر وتحدياته، وبينما راهن ابن تيمية على الأمة وتصفية التوحيد بشكل رئيس، راهن الأفغاني على الإمام والأمة معاً.

(٣) **اختلاف الدوافع والأولويات**: نظراً إلى اختلاف الدوافع والأولويات بين المدرستين، لاختلاف التحديات التي استنفرت توجهات كل منهما الإصلاحية، كان هدف مدرسة الأفغاني وعبده الأول توفيقياً في لحظة الحداثة وصدمتها، والموقف من التقدم الغربي انطلاقاً من المرجعية الإسلامية الواسعة والثرية، وتفرع عن ذلك اهتمامهم بقضايا الحرية ونقد الاستبداد وتجديد التعليم الديني في الأزهر، والجدل مع الثقافة والحداثة الغربية والدفاع عن الثقافة الإسلامية وطرح رؤى وسطية وعقلانية تستعيد العقلانية الإسلامية في بعض محطات تراثنا خاصة عند ابن رشد والمعتزلة. ولكن كانت المسألة السياسية جوهر اهتمامه ومنظومة فكرته ودعوته ككل، لذا اتسع فضاء تلامذته لأسماء غير مسلمة كثيرة، كـ سليم النقاش وسليم عنحوري وأديب إسحق وشبلي شميل وحنين نعمة الله الخوري وجورج زيدان ويعقوب صنّوع وغيرهم[٢٢]، وهي أولويات تختلف عن أهداف

---

(٢١) انظر: علي أومليل، الإصلاحية والدولة الوطنية (الرباط: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، وأحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ط ٤ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩)، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٢٢) انظر: غزال، دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام، ص ٢٨١ ـ ٣١٥.

ابن تيمية حيث كان الحفاظ على الهوية، وهو هنا أهل السنة والجماعة، ومواجهة مهدداتها التأويلية والصحوة الإمامية التترية دافعه وتوجهه الأول.

من هنا، لا نجد أثراً واضحاً لشيخ الإسلام ابن تيمية على فكر وفقه السيد جمال الدين الأفغاني، الذي تربى في مدرسة النجف الشيعية[٢٣]، وإن تجاوز انتماءه المذهبي، ولعل هذا الأصل المذهبي كان له تأثير في اهتمام الأفغاني الذي لا نجده عند ابن تيمية بمسألة المعارضة السياسية والإمامة والحكم ورابطة الجامعة الإسلامية، وفضلاً عن مسألة اختلاف ظروف العصر بين الرجلين، التي اختلفت معهما أولوياتهما ودوافعهما يمكننا أن نضيف إلى ذلك السببين التاليين:

السبب الأول، الطبيعة الشخصية: فقد كان الأفغاني شديد الإعجاب بمنجزات الحضارة والفلسفة الغربية، ولكن تتشابه السيرة والرسالة الإصلاحية في مسيرتها إنما مع اختلاف بؤرة التركيز بين الخطابين والشخصيتين والدعوتين. وتميز ابن تيمية كذلك في التأليف والكتابة بجوار السيرة، بينما يبدو الأفغاني متكلماً ملهماً متحرراً، تناول بعض الأمور العقيدية والكلامية والفقهية التي توصف بالخروج عن المدرسة السلفية ومدرسة أهل الحديث، كقوله باعتماد القرآن دون الحديث، أو قوله بأن النبوة صناعة، أو موقفه من المعجزات، واعتقاده بوحدة الوجود، وكذلك إعجابه بآراء دارون في النشوء والترقي[٢٤] وهي الآراء الشاردة في تفسير المنار، كما أشار إليها محمد محمد حسين في كتابه: **الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي**[٢٥] فهو أقرب إلى الفلسفة أكثر منه سلفياً أصولياً، وإصلاحياً أكثر منه مجدداً تراثياً.

السبب الثاني، الاهتمامات العلمية المختلفة. ولكن نرجح ما ذهب إليه أ. مصطفى السباعي (ﷺ) في الإمام محمد عبده، في معرض رده على يوسف أبو رية، حين قال: «أما الشيخ محمد عبده فلا شك أنه كان من أكبر رواد الإصلاح في عصرنا الحديث، وأنه كان في عصره فيلسوف الإسلام، ولسانه الناطق، وعقله المفكر، وسلاحه الذائد عن حماه كل عدو ومفترٍ من الغربيين، وخاصة المستعمرين منهم، ونوره المشرق تجاه الجمود الذي ران على العالم الإسلامي منذ مئات السنين». ثم يضيف مستدركاً «ولكنه ـ مع هذا ـ كان ضعيف البضاعة من الحديث، وكان يرى في الاعتماد على المنطق والبرهان العقليين، خير سلاح للدفاع عن الإسلام، ومن هذين العاملين وقعت له في السنّة ورواتها، وفي العمل بالحديث والاعتقاد ما

---

(٢٣) لمزيد من التفصيل، انظر: علي شلش، جمال الدين الأفغاني بين دارسيه (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧).

(٢٤) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ٣ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥٠هـ/[١٩٣١م])، ج ١، ص ٧٩.

(٢٥) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ٢ ج، ط ٧ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ٣٠٥ و٣٢٢.

صح أن يتخذه مثل أبي رية تُكأة يتكئ عليها، ليخرج على المسلمين بمثل الآراء التي خرج بها»[٢٦].

وهذا الرأي لا يشين الإمامين محمد عبده والأفغاني، وإن كنا نتحفظ عنه خاصة في شأن محمد عبده، الذي نظن أنه اقترب من الحديث بدرجة ما ويتضح علمه بها في عدد من المسائل، ولكن جوازنا له يجيزه ابن تيمية نفسه، ويقوله في شأن بعض العلماء كالغزالي وأبي حنيفة، وغيرهم، وعرف عن كثير من الأئمة إقرارهم به[٢٧].

ونستخلص أن التشابه قائم بين الدعوتين، ولكن لم نقف في تراثي الأفغاني ومحمد عبده على تأثر مباشر أو اقتباس مأخوذ من شيخ الإسلام ابن تيمية، وإن تشابهت مضامين بعض القضايا إلا أن المنهج والمرجعية كانا مختلفين، فمن المرجعية الكلامية والفلسفية الإسلامية، التي تأثرت بالأشعرية وغيرها توحيداً والمعتزلية عدلاً، خرجت كتابات الأفغاني وعبده، في ثوب معاصر وتحديات معاصرة، تختلف عن تلك التي واجهت شيخ الإسلام ابن تيمية.

ج - دور السيد محمد رشيد رضا في نشر فكر ابن تيمية

يعد السيد محمد رشيد رضا (١٨٥٥ - ١٩٣٥م) الأبرز في التعرف إلى تراث ابن تيمية من المدرسة الإصلاحية، ويعد أحد الممهدين فعلياً لحضورها في الحركات الإسلامية فيما بعد، وكان تعرفه إليها عبر تعرفه إلى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والذي يمكن أن نحدد له الروافد الآتية:

- سفر محمد رشيد رضا وترحاله وتعرفه إلى العديد من الاتجاهات الإسلامية في مصر والشام والهند والحجاز وغيرها.
- عاصر رشيد رضا تعرف عديد من المصريين إلى الوهابية في أوقات سابقة، منذ عهد القائد إبراهيم بن محمد علي. وقد ذكر الجبرتي صاحب التاريخ المشهور، تعرف المصريين إلى أبناء الشيخ الذين درسوا في الأزهر وأقاموا في مصر سنوات بعد نفيهم إليها عقب معركة الدرعية سنة ١٨١٨ بعد سقوط الدولة السعودية الأولى على يد جيش إبراهيم باشا، كما ظهرت دعوات إلى التجديد الديني عبر العودة إلى الكتاب والسنّة ومنهج السلف في هذا الوقت.
- أعيد نشر بعض كتب الوهابية في مصر، قبل تعرف رشيد رضا إليها، وهو ما يمثل روافد وأسباباً لتحول رضا من الصوفية إلى السلفية على مستوى الفقه، وتحوله الفكري من الكلام والتحرر - على طريقة الأفغاني ومحمد عبده - إلى التوجه والمنهج السلفي.

---

(٢٦) مصطفى السباعي، السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي (لندن: دار الوراق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي، ٢٠٠٠)، ص ٣٠.

(٢٧) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق محمد بن قاسم النجدي، ٣٠ ج (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٩٠٥)، ج ٥، ص ٥٤.

• اهتمام السيد رشيد رضا المبكر بعلم الحديث السلفية.

وقد ظل محمد السيد رضا مخلصاً لتراث أستاذه محمد عبده، حتى انقلب عليه فيما بعد، وقد استبقى منهما نقده للاستبداد وانتقاده للخلافة العثمانية، حتى سقوطها، فتحول إلى اتجاه الدفاع عن الخلافة وتحولت كثير من توجهاته ورؤاه، التي يمكننا أن نحدد أبرزها في تحولين رئيسين:

أولهما، التحول من الصوفية إلى السلفية على المستوى الفقهي والعقيدي تأثراً بالدعوة الوهابية وخاصة بعد وفاة أستاذه الإمام محمد عبده، حيث يقول محمد رشيد رضا: «وإنني لما استقللت بالعمل بعد وفاته، خالفت منهجه بالتوسع في ما يتعلق بالآية من السنّة الصحيحة، سواء كان تفسيراً لها أو في حكمها»[28]. ويؤكد العلامة محمد كرد علي هذا التحول الذي نشير إليه بقوله: «أنشأ مجلة المنار، وجعل موضوعها الأول الإصلاح الإسلامي، وطلّق التصوّف ونزع إلى مذهب السلف، وفي هذا الدور كان ممن استفاد من كتبهم، ونقل عنهم واهتدى بآرائهم شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية»[29]. ويذكر الشيخ أحمد بن حجر أبو طامي أن محمد رشيد رضا كان له دور في نشر الدعوة السلفية في بلاد حضرموت جاوة، حيث يقول: «انتشرت هذه الدعوة المباركة بحضرموت وجاوة، بواسطة السيد محمد رشيد رضا، وتأليفه جمعية الإرشاد الداعية هناك إلى الكتاب والسنة، ونبذ البدع والخرافات، طبق مبادئ الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وقد تأثر بها كثيرون بحضرموت وعدن وجاوة كما هو معروف»[30]. وهو ما يؤكده كذلك عدد كبير من الباحثين، ولكن لم يفرق بعضهم بين تأثر السيد محمد رشيد رضا الواضح، والتأثر غير المباشر عند الإمام محمد عبده في بعض جوانبه وليس في كله[31].

وثانيهما: التحول من نقد الخلافة إلى الدفاع عنها بعد سقوطها سنة ١٩٢٤ على يد مصطفى كمال أتاتورك بعد أن كان دائم النقد لها ولحكم الأتراك واعتقاداتهم.

دافع السيد رشيد رضا عن الوهابية، ورد بعض الاتهامات الموجهة إليها كالرسالة المعروفة برسالة الشيخ دحلان[32]، ويقول رشيد رضا ما نلخصه في ما يأتي:

---

(٢٨) انظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار، ٨ ج (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٤ ـ ١٣٤٦هـ/[١٩٠٦ ـ ١٩٢٧م])، ج ١، ص ١٦.

(٢٩) محمد كرد علي، المعاصرون، علّق عليه وأشرف على طبعه محمد المصري (بيروت: دار صادر، ١٩٩٣)، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(٣٠) أحمد بن حجر بن محمد آل أبو طامي آل بن علي، الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه (الكويت: المطبعة السلفية، ١٩٨٣)، ص ١٠٧.

(٣١) يمكن مراجعة هذه الآراء المختلفة، في: مقبول أحمد، دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها: الجزء الأول.

(٣٢) هو الشيخ أحمد بن زيني بن دحلان الحسني الجيلاني (١٢٣١ ـ ١٣٠٤هـ) كان إماماً للمسجد الحرام في عهده، وقد كتب عدداً من الرسائل في نقد الدعوة الوهابية، وانتشرت رسالته في الردّ على الوهابية، وقد ردّ عليها عدد من علمائها. انظر: محمد بشير السهسواني، صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان، تقديم محمد رشيد رضا (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥١هـ/[١٩٣٢م]).

- أخبار الوهابية من رسائل وكتابات مزورة عليهم، وضرب مثالاً على ذلك من رسالة دحلان وأمثاله، فنصدقها.

- لم أعلم بحقيقة الوهابية، إلا بعد الهجرة إلى مصر، والاطلاع على تاريخ الجبرتي، وتاريخ الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى، فعلمت منهما أنهم هم الذين كانوا على هداية الإسلام دون مقاتليهم.

- كما تأكد تصحيح رشيد لفهمه للوهابية من اجتماعه بالمطّلعين على أمرها وخاصة من الباحثين الفرنسيين.

- انتهى إلى أن الوهابية كانت تريد الناس تجديد الإسلام وإعادته إلى ما كان عليه في الصدر الأول، وتجدد مجده، وعودة قوته وحضارته.

- أن الدولة العثمانية ما حاربت الوهابية إلا خوفاً من تجديد ملك العرب، وإعادة الخلافة الإسلامية سيرتها الأولى»[٣٣].

- محمد عبد الوهاب من العلماء العدول المجددين: وفي ذلك يقول محمد رشيد رضا: «لم يخلُ قرن من القرون التي كثرت فيها البدع من علماء ربانيين يجددون لهذه الأمة أمر دينها، بالدعوة والتعليم وحسن القدوة، وعدول ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين... ولقد كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي من هؤلاء العدول المجددين، قام يدعو إلى تجريد التوحيد، وإخلاص العبادة لله وحده، بما شرعه في كتابه وعلى لسان رسوله خاتم النبيين (ﷺ)، وترك البدع والمعاصي، وإقامة شرائع الإسلام المتروكة، وتعظيم حرماته المنتهكة المنهوكة»[٣٤].

- دفاع عن ابن تيمية ورد كذب الرحالة ابن بطوطة:

دافع السيد رشيد رضا عن شيخ الإسلام ابن تيمية في مجلته المنار، كدفاعه المطول عن اتهام وافتراء ابن بطوطة (٧٠٣ - ٧٧٩ هجرية) له بالتشبيه والتجسيم، وهي الدعوى التي طالما وُجه بها ابن تيمية واتهم بها زوراً وبهتاناً من معارضيه وخصومه[٣٥].

وهي الدعوى الكاذبة التي يردها الشيخ السيد رشيد رضا بأن ابن بطوطة كما هو ثابت نزل دمشق سنة ٧٢٦ هجرية بينما كان شيخ الإسلام ابن تيمية مسجوناً في القلعة حينئذ، وهو السجن الذي مات فيه، لكن ابن بطوطة افترى على ابن تيمية، وذكر أنه رآه على المنبر يقول: «إن الله ينزل كنزولي هذا... ونزل درجة من على المنبر» وهو ما رده السيد رشيد رضا في المنار من نصوص شيخ الإسلام ودحض هذه الشبهة، وقد اختتم إجابته بقوله:

---

(٣٣) انظر: محمد إسماعيل المقدم، خواطر حول الوهابية (الإسكندرية: دار التوحيد للتراث، ٢٠٠٨)، ص ١٤٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٣٥) انظر في ذلك قصة تحرير العقيدة الواسطية، في: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣، ص ١٦٤.

«جملة القول أن شيخ الإسلام قد بسط في هذا الكتاب وغيره من الدلائل، على تنزيه الله عن مشابهة خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله ما لم يسبقه أحد إلى مثله، مع إثبات ما أثبته لنفسه منها، والمنع من تحكمنا بآرائنا فيها، فإنه مما حرّمه علينا، بقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾»[٣٦]، وقد رد غيره كذلك على افتراء ابن بطوطة تلك الفرية، مثل الشيخ محمد بهجة البيطار في كتابه عن ابن تيمية[٣٧]، مؤكداً اختلاف تاريخ زيارة ابن بطوطة دمشق ورؤيته ابن تيمية كما ذكرنا.

- تحقيق ونشر الرسائل والمسائل لابن تيمية: نضج جهد رشيد رضا في نشر دعوة ابن تيمية، بعد أن قام بتحقيق ونشر الرسائل والمسائل وعدد من كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية، ودفع بعض تلامذته كالشيخ محمد حامد الفقي لهذا التوجه، كما دافع عن عبد الله القصيمي حين انتقد الأشعرية الأزهرية، منتصراً للوهابية ولمنهج ابن تيمية، في معركة فكرية له مع عدد من شيوخ الأزهر.

٣ - ابن تيمية والتأثير السلفي (الجمعية الشرعية وأنصار السنّة المحمدية)

كان الأثر السلفي، العقدي والفقهي، لابن تيمية مما اعتبره بدعاً في مجال العبادات أو الاعتقاد، هو الأوضح والأكثر تأثيراً واشتهاراً في الفترة الممتدة من أخريات القرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين في مصر والمنطقة، ولم يكن تأثيره الجهادي، كما هو واضح منذ استخدام وتوظيف فتواه في التتر وغيرها لدى تنظيمات الجهاد، ولعل هذا الأثر السلفي لا يزال الأكثر بروزاً حتى الآن، رغم صحوات التصوف وتجدده بدرجة ما.

ويمكن أن نجد أثر هذا التأثير السلفي بوضوح في دعوات وحركات إسلامية نشأت في مصر في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين كما يأتي:

أ - الجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنّة المؤسسة سنة ١٩١٢

أسسها الشيخ الراحل محمود خطاب السبكي (١٨٥٨ - ١٩٣٣م) مؤسس الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنّة سنة ١٩١٢ من البدع وسعيه لإحياء الكتاب والسنّة، وإن ظل على أشعريته. ولم يكن ابن تيمية ولا تلامذته ولا دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رافداً من روافد خطابه ومراجعه، ولكن مواقفه من الصوفية والشعائر القبورية عند بعض طرقها - وكذلك بدعها - ظل يحمل أثر ابن تيمية فيه[٣٨]، وإن كان هذا الأثر فقهياً وليس عقدياً فقد ظلت الجمعية

---

(٣٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٦٩.

كما يمكن مراجعة دفاع محمد رشيد رضا عن ابن تيمية في: مجلة المنار، المجلد ٣٤، الجزء ٤ (ربيع الآخر ١٣٥٣هـ/ آب/ أغسطس ١٩٣٤م)، ص ٢٤١.

(٣٧) محمد بهجة البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية: محاضرات ومقالات ودراسات، ط ٣ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/ [١٩٨٧م]).

(٣٨) انظر: هاني نسيرة، «الجمعيات الخيرية والإنسانية الإسلامية في مصر: دراسة نظرية وميدانية،» ورقة قُدِّمَت إلى: مؤتمر باريس للجمعيات الإنسانية والخيرية، باريس، ٩ - ١٠ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣.

الشرعية، وهي كبرى الجمعيات الأهلية الإسلامية في مصر الآن، أشعرية الاعتقاد سلفية الفقه، فكان تأثرها بابن تيمية أقل من الدعوات التي ارتبطت به بعدها.

ب ـ جمعية أنصار السنة المحمدية المؤسسة سنة ١٩٢٦

وفي هذه الجمعية أو الدعوة كان التأثير العقدي والفقهي لابن تيمية معا أكثر وضوحاً، وقد تأسست على يد الشيخ محمد حامد الفقي (ت ١٩٥٩م) عام ١٩٢٦ وقد نشط مؤسسها وزملاؤه في نشر دعوة ومؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، وكان رأيه سلبياً في جماعة الإخوان المسلمين ومؤسسها الشيخ حسن البنا، حيث يراهم طلاب سلطة، وركز كتاباته على الدعوة إلى التوحيد والاعتقاد الصحيح ومواجهة البدع والخرافات والبدع الفاسدة، منذ تخرجه في الأزهر سنة ١٩١٧ وتشير بعض القراءات إلى اقترابه من السيد محمد رشيد رضا فترة[٣٩].

٤ ـ ابن تيمية في مسار جماعة الإخوان المسلمين

تُعَد جماعة الإخوان المسلمين التي تأسست في مصر سنة ١٩٢٨، أولى وكبرى حركات الإسلام السياسي، وقد أتى هذا التأسيس في وقت عرفت فيه دعوة ابن تيمية وكتاباته، وكذلك الدعوة الوهابية التي تأثرت به، والفكرة والدعوة السلفية بشكل عام. فقد سبقتها بسنتين فقط دعوة سلفية تنتمي إلى هذا التراث، هي جمعية أنصار السنّة المحمدية، وكانت جهود السيد محمد رشيد رضا في الدفاع عنه والنشر له واضحة ومعلومة لدى الجميع.

وسنحاول أن نفصل هنا في العلاقة بين فكر ابن تيمية وفكر حسن البنا، نظراً إلى أهميته وأنه كما تذكر هذه الجماعة أنها عادت إليه بعد سيطرة أفكار سيد قطب عليها، والذي يعد المنظِّر الثاني لها وأهم منظري الحركات الجهادية فيما بعد، وظهرت جماعات تنتمي إلى أفكاره وتيارات القطبية والسلفية الإخوانية وغيرها كما سنوضح في الفصل الرابع.

ولكن حرص المؤسس الشيخ حسن البنا بوعي ملحوظ، وموهبة حركية لم تفارقه، على أن تتسع جماعته لمختلف الطروحات والآراء، فمع نشأته الصوفية، حيث انتمى صغيراً إلى الطريقة الحصافية الشاذلية، وكان مأذوناً بأورادها ووظائفها، حتى وصل إلى مرتبة التابع المبايع، ونزل في دمنهور (وفيها ضريح الشيخ السيد حسنين الحصافي شيخ الطريقة الأول) وهو مشبع بالفكرة الحصافية، وأيام دمنهور كانت فترة استغراق في التعبد والتصوف، وأسس جمعية تابعة لها هي الجمعية الحصافية الخيرية، وانتخب سكرتيراً لها، وقال: «وخلفتها في هذا الكفاح جمعية الإخوان المسلمين بعد ذلك»[٤٠].

---

(٣٩) انظر: المقدم، خواطر حول الوهابية.

(٤٠) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، تقديم أبو الحسن علي الندوي، ط ٢ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ص ٧٢.

كان البنا متأثراً بمدرسة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[41]، عبر رشيد رضا الذي التقاه كثيراً، وخاصة في مرحلته المدافعة عن الخلافة بعد سقوطها سنة ١٩٢٤. فقد تأثر بدعوتهما السياسية الداعية إلى وحدة المسلمين ورفض الاستبداد، والدعوة إلى الاجتهاد، وتأثر خاصة برشيد رضا الذي تميز بدعوته إلى الخلافة واستعادتها كإمامة عظمى مفروضة على المسلمين، ولا نظن أنه تأثر بخطاب الأفغاني أو عبده العقلاني والفلسفي والتحرري، الذي نجده لدى تلامذة لهما آخرين، بل لا نرى أنه تأثر بموضع الاقتراب الفقهي بين محمد عبده ورشيد رضا من جهة وبين الدعوة السلفية والوهابية بالخصوص من جهة أخرى، لسببين: أحدهما، النشأة الصوفية التي نشأ عليها؛ وثانيهما، رغبته في الاتساع والجمع على التعاون دون تنفير أو انتقاد يجلب المخاصمة والرفض، فحاول أن يكون وسطاً بين كل المختلفين ونقطة التقاء بينهم، عبر محاولته شمول دعوته كل الأطراف المتضادة، سلفية وصوفية، وسياسية واقتصادية... إلخ.

أ ـ موضعا استناد حسن البنا إلى ابن تيمية

لم يأتِ ذكر ابن تيمية في رسائل الشيخ حسن البنا سوى مرتين، كلاهما في موضع واحد، في رسالة الحديث من مجموع رسائله: أحدهما، في سياق تعريف البنا للحديث الحسن؛ والآخر، في باب الاحتجاج بالحسن من الحديث، وكون الرسائل تعليمية وتوجيهية للجماعة التي أسسها البنا. فهما موضعان تعليميان، لا ينمّان عن تشابه منهجي أو تأثير وتأثر من البنا بابن تيمية، وهذان الموضعان هما كما يأتي:

الموضع الأول: استناد في تقسيم الحديث. يقول البنا: «قال الشيخ تقي الدين بن تيمية: أول من عرف أنه قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف أبو عيسى الترمذي، ولم تعرف هذه التسمية عن أحد قبله. وقد بيَّن أبو عيسى مراده بذلك: فذكر أن الحسن مما تعددت طرقه. ولم يكن فيهم متهم بالكذب، ولم يكن شاذاً، وهو دون الصحيح الذي عرف عدالة ناقليه وضبطهم»[42].

الموضع الثاني: نقل عن السخاوي في الاحتجاج بالحديث الحسن. يقول البنا: «قال السخاوي: منهم من يدرج الحسن في الصحيح لاشتراكهما في الاحتجاج، بل نقل ابن تيمية إجماعهم عليه إلا الترمذي خاصة»[43].

من ذلك أن حسن البنا لم يتعرف إلى ابن تيمية إلا عبوراً لغاية تعريفية أو تعليمية في علم وتصنيف الحديث، وهو ما اشتهر به ابن تيمية بشكل رئيس، خلال هذه الفترة، ولكن لا نجد لابن تيمية ومنهجه السلفي عند ابن تيمية في شيء.

---

(٤١) البنا، المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٤٢) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، «رسالة الحديث»، ص ٢٧٩.

(٤٣) المصدر نفسه، «رسالة الحديث،» ص ٢٨٠.

ونرى أن غياب تأثر البنا بابن تيمية، رغم انتشار دعوات واتجاهات معاصرة له، وسابقة عليه، تأثرت بفكره، يعود إلى ثلاثة أسباب نحددها في ما يأتي:

(١) كان حسن البنا أكثر تأثراً بمدرسة جمال الدين الأفغاني، ومحمد رشيد رضا في مرحلته الثانية، بعد سقوط الخلافة العثمانية، في الدعوة إلى عودة شرعيتها، فكان همّه سياسياً وإمامياً سنياً يلف حول هذه العودة في المقام الأول.

(٢) اختلاف الغاية وأهداف الدعوة، فبينما كان ابن تيمية يسعى إلى تحديد ماهية الصواب داخل المجال العقدي والفقهي والفكري الإسلامي، كان خطاب حسن البنا حركياً وتجميعياً وتعبوياً في أهدافه وغاياته.

(٣) الميل الصوفي عند حسن البنا، واستبطانه الخلاف مع ابن تيمية، أحد أبرز نقاد التصوف، حتى رشيد رضا في موقفه الحاد أو النقدي من التصوف، لا نجده عند حسن البنا حاضراً بشكل كبير.

ب ـ مواضع الاختلاف بين ابن تيمية وحسن البنا

دفعت مغالاة تلاميذ الأستاذ الشيخ حسن البنا فيه للمقارنة بينه وبين شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو ما استثار كثيراً من المنتمين إلى فكر ابن تيمية من السلفيين للدفاع عنه، وتوجيههم سهام النقد إلى جماعة الإخوان والمؤسس، كما صنع بعض مشايعي الأستاذين الأفغاني وعبده أيضاً في المقارنة بينهما وبين ابن تيمية وابن عبد الوهاب من جانب آخر.

ولكن هذه المفاضلة التي يبدو أنها سمة عربية منذ الجاهلية، لا تصح في مجال الخطابات والأفكار، فكل منهم دفع بخطاب إصلاحي، ووصفه أصحابه ومشايعوه بالمجدد أو المصلح، ولكن يختلف المنهج والمضامين وتختلف القضايا والأولويات فيما بينهما[٤٤]. فحين نتكلم في إصلاح وتجديد نحن نتكلم في لحظة زمنية وعصرية، تختلف بأصحابها حسب سياقاتهم وأولوياتهم وتكوينهم الشخصي.

يختلف كل من حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين عن تراث شيخ الإسلام ابن تيمية، في عدد من الأمور المترتبة على اختلاف الأولويات، فبينما يحضر عند الإخوان المقصد والنزوع السياسي غير الفقهي وغير المذهبي، يحضر المقصد العقدي والفقهي عند ابن تيمية مقدماً على سواه.

في ما يأتي توضيح لمواضع الخلاف المنهجي بين ابن تيمية والشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين من جهة أخرى:

---

(٤٤) انظر في ذلك: طارق البشري، ملامح الفكر السياسي الإسلامي، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، وماجد عرسان الكيلاني، الفكر التربوي عند ابن تيمية، ط ٢ (القاهرة: دار التراث، ١٩٨٦).

- اختلاف في توحيد الأسماء والصفات: ويتضح هذا في العديد من المسائل نكتفي منها بالمسألتين الآتيتين:

• **قول حسن البنا بالتفويض**: يرى الشيخ حسن البنا أن الصحيح في توحيد الأسماء والصفات هو التفويض والسكوت، وأن هذا كان مذهب السلف فبعد أن يعرض البنا بلغته التربوية والتعليمية للمشكلة الشائكة في هذا الموضوع قائلاً: «علمت أن مذهب السلف في الآيات المتشابهات والأحاديث التي تتعلق بصفات الله تبارك وتعالى أن يمرروها على ما جاءت عليه، ويسكتوا عن تفسيرها أو تأويلها، وأن مذهب الخلف أن يؤولوها بما يتفق مع تنزيه الله تبارك وتعالى عن مشابهة خلقه، وعلمت أن الخلاف شديد بين أهل الرأيين حتى أدى بينهما إلى التنابز بالألقاب العصبية»[٤٥]. يذهب البنا بعد ذلك إلى ترجيح التفويض والسكوت ويراه مذهب السلف، بقوله: «ونحن نعتقد أن رأي السلف من السكوت وتفويض علم هذه المعاني إلى الله تبارك وتعالى أسلم وأولى بالاتباع، حسماً لمادة التأويل والتعطيل، فإن كنت ممن أسعده الله بطمأنينة الإيمان، وأثلج صدره ببرد اليقين، فلا تعدل به بديلاً، ونعتقد إلى جانب هذا أن تأويلات الخلف لا توجب الحكم عليهم بكفرٍ ولا فسوق، ولا تستدعي هذا النزاع الطويل بينهم وبين غيرهم قديماً وحديثاً، وصدر الإسلام أوسع من هذا كله»[٤٦].

ويقول البنا أيضاً في رسائله: «وأنَّ البحثَ في مثل هذا الشأن مهما طال فيه القول لا يؤدي في النهاية إلا إلى نتيجةٍ واحدةٍ، هي التفويض لله تبارك وتعالى، وهذا ما سنفصله لك إن شاء الله»[٤٧].

• **رفض ابن تيمية للتفويض في توحيد الصفات**: كان ابن تيمية رافضاً للتفويض، ويراه من سمات نفاة الصفات، ولا يرى توحيد الأسماء والصفات من المتشابه الذي يجوز فيه التفويض. يقول ابن تيمية في تلاقي القائلين بالمتشابه والتأويل المخالف لحقيقة اللفظ، مع القائلين بالتفويض في الصفات وأن كليهما لا قانون ضابطاً له: «لَا يُوجَدُ لنفاة بَعْضِ الصِّفَاتِ دُونَ بَعْضٍ - الَّذِينَ يُوجِبُونَ فِيمَا نَفَوْهُ: إمَّا التَّفْوِيضَ؛ وَإِمَّا التَّأْوِيلَ الْمُخَالِفَ لِمُقْتَضَى اللَّفْظِ - قَانُونٌ مُسْتَقِيمٌ. فَإِذَا قِيلَ لَهُمْ: لِمَ تَأَوَّلْتُمْ هَذَا وَأَقْرَرْتُمْ هَذَا وَالسُّؤَالُ فِيهِمَا وَاحِدٌ؟ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَوَابٌ صَحِيحٌ فَهَذَا تَنَاقُضُهُمْ فِي النَّفْيِ وَكَذَا تَنَاقُضُهُمْ فِي الْإِثْبَاتِ؛ فَإِنَّ مَنْ تَأَوَّلَ النُّصُوصَ عَلَى مَعْنًى مِنْ الْمَعَانِي الَّتِي يُثْبِتُهَا فَإِنَّهُمْ إذَا صَرَفُوا النَّصَّ عَنْ الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ مُقْتَضَاهُ إلَى مَعْنًى آخَرَ: لَزِمَهُمْ فِي الْمَعْنَى الْمَصْرُوفِ إلَيْهِ مَا كَانَ يَلْزَمُهُمْ فِي الْمَعْنَى الْمَصْرُوفِ عَنْهُ»[٤٨].

---

(٤٥) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، «رسالة العقائد»، ص ٤٩٨.
(٤٦) المصدر نفسه، «رسالة العقائد»، ص ٤٩٩.
(٤٧) المصدر نفسه، «رسالة العقائد».
(٤٨) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٣، ص ٢٦.

ويستهجن ابن تيمية التفويض، قائلاً إنه يعني جعل «أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم، ولا قالوا: إن الله ينزل كلاماً لا يفهم أحد معناه، وإنما قالوا كلمات لها معانٍ صحيحة، قالوا في أحاديث الصفات: تمر كما جاءت، ونهوا عن تأويلات الجهمية وردوها وأبطلوها التي مضمونها تعطيل النصوص عمّا دلت عليه. ونصوص أحمد والأئمة قبله بيِّنة في أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها، ويفهمون منها بعض ما دلت عليه، كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد والفضائل وغير ذلك» ثم يؤكد أن نفي علم التأويل لصفات الله ليس نفياً لعلم المعنى، وأن الله أنزله قرآناً عربياً ليعقلوه، لا ليتوقفوا ويفوضوا[٤٩].

وفي الرسالة التدمرية التي جعلها في تحقيق إثبات الأسماء والصفات، يرفض ابن تيمية التفويض الذي يراه مؤسس جماعة الإخوان المسلمين النتيجة النهائية في بحث مسألة الصفات، ويرى التفويض من شرع البدع ومذهب النفاة لصفات الله تعالى، كما يفصل فيها[٥٠].

ـ في الموقف من المذاهب الأخرى: بينما دعا حسن البنا، بحكم توجهه الشمولي والاستيعابي، نحو هدفه وأولويته السياسية للتقريب بين المذاهب، وبين السنّة والشيعة، كان موقف ابن تيمية تمييزياً بينها، تفريقاً بين ما يراه صحيحاً وما يراه خطأً أو انحرافاً، وكان تحديد هوية «الصحيح» في الإسلام اعتقاداً وفقهاً هدفاً رئيساً عنده، فكان تشدده تجاه مخالفيه ومقولاته أكثر وضوحاً، تخطئة أو تبديعاً أو ما شابه، وهي الممارسة الخطابية التي تغيب عن حسن البنا، في جمعه بين المتناقضات ورؤيته العذر في سعة الاختلاف الفقهي وسعة الدليل، الذي يعذر بالخلاف الفقهي بشكل واضح، فيقول في التعاليم: «الخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سبباً للتفرق في الدين، ولا يؤدي إلى خصومة ولا بغضاء ولكل مجتهد أجره، ولا مانع من التحقيق العلمي النزيه في مسائل الخلاف في ظل الحب في الله والتعاون على الوصول إلى الحقيقة، من غير أن يجر ذلك إلى المراء المذموم والتعصب»[٥١]. وهو ما يعبر عن هذا الموقف الاستيعابي التجميعي نحو الهدف السياسي لجماعته. وقد دفع البنا بعض تلامذته للكتابة في الخلاف الفقهي والمذهبي، كالسيد سابق صاحب فقه السنّة» وكتب له مقدمة في جواز الاختلاف الفقهي وعدم التعصب لرأي معين.

ـ في الموقف من التصوّف: اختلف حسن البنا مع ابن تيمية في بعض المسائل الفقهية كالموقف من التوسل ومن الزيارات، من الفروع التي يجوز فيها الخلاف، فيقول: «الدعاء إذا قرن بالتوسل إلى الله تعالى بأحد من خلقه خلاف فرعي في كيفية الدعاء وليس من مسائل العقيدة»[٥٢].

---

(٤٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الإكليل في المتشابه والتأويل، ص ٣٢ ـ ٥٠ (بتصرّف).

(٥٠) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، العقيدة التدمرية، تحقيق محمد بن عودة السعوي (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٠)، ص ٣٠.

(٥١) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، «رسالة التعاليم»، البند ٨.

(٥٢) المصدر نفسه، البند ١٥.

فرّق ابن تيمية بين صوفية أهل الحديث وصوفية زمانه ممن رفض بدعهم، وليس كلهم، وخاصة المغالين منهم القائلين بوحدة الوجود، والمتفلسفة الباطنية الذين رفض تأويلهم أو بدعهم، وهو أثنى على كثير من المتصوفية كالفُضيل وإبراهيم بن أدهم وأبي سليمان الداراني ومعروف الكَرْخي وعبد القادر الجيلاني، ويصفهم بـ «صوفية أهل السنة والحديث»، لأنهم في اعتقادهم وعملهم يؤمنون بما أخبر به الرسول ويَمْتَثِلون أمره» [٥٣].

كما ميَّز ابن تيمية بين أئمة الصوفية المعتدلين وبين من غالى فيهم، وكذلك فرّق بين المجتهد والمقصر وغير هذا من أمور» [٥٤] فأوضح أن المتقدمين والمتأخرين في القسمة الزمانية ثلاثة أصناف: قومٌ على مذهب أهل الحديث كهؤلاء المذكورين في المتقدمين في الغالب؛ وقومٌ على طريقة أهل الكلام كأبي القاسم القُشَيري؛ وقومٌ خرجوا إلى طريقة المتفلسفة كمن سلك مَسْلك إخوان الصفا وأبي حَيَّان التوحيدي. ثم بيَّن أن ابن عربي وابن سبعين هما من أهل الفلسفة الذين غيَّروا عبارتها وأخرجوها في قالب صوف، وفرق كذلك بين صوفية الحقائق وصوفية الأرزاق وصوفية الرسم [٥٥].

وهو اهتمام لا نجد مثله عند البنا في شيء، كما يختلف كل منهما في الموقف من الزيارات البدعية، لغير قبر رسول الله (ﷺ)، أو شد الرحال لغير المساجد الثلاثة، التي نص عليها الحديث، وبدع الزيارات لغير ذلك والتوسل فيها، وهو ما يعتبره ابن تيمية من جنس الشرك ومن أسباب الشرك، ووضع حول ذلك رسالة مشهورة، يقول فيها: «أما الزيارة البدعية فهي التي يقصد بها أن يطلب من الميت الحوائج، أو يطلب منه الدعاء والشفاعة، أو يقصد الدعاء عند قبره لظن القاصد أن ذلك أجوب للدعاء، فالزيارة على هذه الوجوه كلها مبتدعة لم يشرعها النبي (ﷺ) ولا فعلها الصحابة لا عند قبر النبي (ﷺ) ولا عند غيره، وهي من جنس الشرك وأسباب الشرك» [٥٦]، وهو ما يشمل موقفهما من التصوّف بعموم!

كذلك لا يوجِّه البنا أي نقد لمفاهيم الولاية والكرامات وما انتشر منها خارجاً عنها، متجنباً الخوض في هذه الخلافات، كما يذكر في مذكراته نشأته الصوفية في الطريقة الحصافية، كما كان ميل بعض رموز جماعته للتصوف كالأستاذ الراحل عمر التلمساني في مصر والأستاذ سعيد حوى في سورية وغيرهما، رغم اقتراب بعض أبنائها كذلك - إنصافاً لها - من المنهج السلفي كالأستاذ السيد سابق والأستاذ محمد فتحي عثمان ومحمد سرور زين العابدين وغيرهم.

---

(٥٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه في آداب الطريق، تحقيق علي بن محمد العمران (مكة المكرّمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ[٢٠٠٨م])، ص ٧٣.

(٥٤) انظر: مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوف (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٢).

(٥٥) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١١، ص ١٩ - ٢٠.

(٥٦) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (الرياض: رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، ١٩٩٠).

٥ ـ ابن تيمية وتطور الفكر القطبي

نؤكد ابتداءً أن ابن تيمية لم يكن يستهدف إسقاط الدولة أو تدميرها، أو بعث حركة إسلامية تحدث انقلاباً في القيادة ـ بتعبيرات قطب والـمودودي[٥٧] ولكنه كان يعمل على إصلاح النظم السائدة ونصيحة الحكام والمحكومين بأسباب الانهيار الفكري الحضاري أمام الزحف المغولي، فهو يأخذ بيد الحاكم والمحكومين معاً عكس ما كان يهدف إليه هؤلاء، ومن تبنى فكر المودودي وقطب بعده.

أ ـ غياب ابن تيمية عن نص سيد قطب

عبر استقرائنا لكتابات سيد قطب ولتفسيره **الظلال** ولأغلب كتبه لم نجد ذكراً لابن تيمية مرة واحـدة[٥٨]. وهو المنظِّر الثاني للإسلام السياسي الأول للفكر التكفيري والجهادي، بل نظنه لم يتعرف إليه بشكل مباشر، وأخطأ في فهم كثير من مصطلحاته كتوحيد الألوهية وتوحيد الربوبية، وأول الصفات، وربما لم يسمع عنه قطب غير ما وصله من المودودي في تاريخه الوجيز عن المجددين في الإسلام، كما نعرض، وبعض أقواله المنتشرة في الكتب، نقلاً عن آخرين أو من خلال ما كان مشهوراً من سيرة ابن تيمية، وليس أدل على ذلك من تفسير سيد قطب توحيد الألوهية بشكل معاكس تماماً له عند ابن تيمية وابن أبي العز الحنفي. وكذلك يفسر توحيد الربوبية على أنه توحيد الألوهية على عكس ما عليه هؤلاء[٥٩] وأخطائه العديدة في مسائل الصفات كصفة الاستواء وصفة العلو وغيرها من الصفات، وغيرها من النماذج التي تؤكد عدم قراءة سيد قطب لتراث ابن تيمية وتلامذته، هو ما ورّطه مع لغته الأدبية في كثير من الأخطاء في حق بعض الخلفاء وبعض الصحابة بل وبعض الأنبياء، ترصد لها فيه كثير من الشيوخ والعلماء من الدعوة الوهابية[٦٠] وإن دافع عنه بعضهم الآخر وحاول أن يلتمس له الأعـذار، من خلال قوله بالحاكمية، ممن مالوا إلى السلفية الجهادية شأن الراحل حمود بن عقلا الشعيبي[٦١] الذي يعد أحد مرجعياتها.

ب ـ حضور مغلوط لدى صالح سرية

ولعل صالح سرية قائد جماعة التحرير (أعدم سنة ١٩٧٦)، يعد إرهاص الرابط بين تحول الفكر القطبي إلى فكر جهادي انقلابي، وهو زعيم ما عرف بتنظيم الفنية العسكرية أو جماعة شباب

---

(٥٧) أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية (دمشق: دار الفكر، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م)، ص ١٦، وسيد قطب، معالم في الطريق، ط ٦ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩).

(٥٨) سيد قطب، في ظلال القرآن، ط ١٧ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).

(٥٩) المصدر نفسه، ج ١١، «تفسير سورة هود».

(٦٠) انظر: عبد الله بن محمد الدويش، المورد الزلال في التنبيه على أخطاء الظلال، تحقيق عبد العزيز المشيقح (الرياض: دار العليان، ١٩٩٠).

(٦١) حمود بن عقلا الشعيبي، «كتاب في ظلال القرآن لسيد قطب رحمه الله: ما له وما عليه،» منشور على الشبكة العنكبوتية، وعلى المواقع الجهادية.

محمد، من ابن تيمية، إلا مرة واحدة، وهو قطبي مودودي النزعة في القول بالحاكمية وإنفاذها، وإن كان انتماؤه الأول وفي السابق لحزب التحرير الذي أسسه تقي الدين النبهاني سنة ١٩٥٣.

في المرة الواحدة التي ذكره فيها صالح سرية، كانت ذكراً عابراً كون ابن تيمية أحد رواد التجديد الإسلامي، الذي تركز اجتهاده حسب تحديات زمانه في مواجهة البدع والطرقية والمذاهب المنحرفة فقط. هكذا يختزل سرية ابن تيمية ويوضح لنا معرفته به في هذه النقطة، متجاهلاً ما أصّله الرجل في علوم العقائد والرد على المنطقيين وفي الفقه والتفسير وغيرها وجهوده التي تمس الدولة والأمة في الجهاد وغير ذلك.

يعبِّر سرية عن هذا الفهم المنقوص لابن تيمية، في تأريخه لتطور الفكر الإصلاحي الإسلامي، حيث يعتبر أن التصوف كان التحدي الأول في عصر ابن تيمية والصحيح المحقق أنه لم يكن كذلك.

يقول سرية معبراً عن هذا التصور: «عمّت الطرق الصوفية العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه، وانتشرت بسببها قضايا جديدة، لم تكن موجودة فيما مضى مثل الاهتمام بالقبور وبناء المساجد عليها وانتشار التوسل بالأولياء والصالحين وما شابه ذلك، فنشأت طائفة من العلماء السلفيين تصف هذه الأعمال بالشرك، وزادت الأبحاث في هذه الموضوعات بين مَنْ يُدافع ومَنْ يُهاجم، وكان من أبرز المهاجمين ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية من السابقين ومحمد بن عبد الوهاب من المتأخرين وبقيت كل كتب العقيدة إذاً محصورة إما بما استقر عليه الأمر من محاولات في زمن الدولة العباسية أو ما استقر عليه الأمر من كتب ابن تيمية وأتباعه إلى نهاية الدولة العثمانية»[٦٢]. ولنا تعليق على هذه الاقتباس نحدده في ما يأتي:

- أن التصوف لم يكن التحدي الوحيد أو الرئيس في هذه الفترة الزمنية الطويلة من زمن الخلافة العباسية حتى زمن الكاتب، بل كانت ثمة تحديات عديدة فقهية وكلامية وسياسية أخطر منه بكثير.

- حصر جهود كل علماء ومصلحي هذه الفترة الطويلة في تحدي التطرف، ينم عن فهم منقوص وعلم مجروح بتاريخ الفكر الإسلامي وتطوره فيها.

- من الخطأ الشنيع تجاهل سرية جوهرية الخلاف حول الحكم والإمامة والشرعية طوال التاريخ والكلام الإسلامي منذ عصر الفتنة، ليجعله خطراً مستجداً بعد سقوط خلافة العثمانيين، وتحدياً جديداً، لم ينتبه له العلماء في زمانه، وقبل زمانه، ولم يكن من قبل، حيث يقول: «وبزوال الدولة العثمانية نشأت حالة جديدة لم يسبق أن تعرض لها تاريخ الإسلام، وإما لأنهم من وعّاظ السلاطين ممن لا يجرأون على قول الحق مخافة قطع أرزاقهم ومرتباتهم، وإما لأسباب أخرى لم

(٦٢) صالح سرية، «رسالة الإيمان،» منبر التوحيد والجهاد، ص ٢.

يقصد إلى استقصائها»[٦٣]، رغم أنه لو راجع سرية عصر ابن تيمية جيداً لوجد أن الخلافة كانت ساقطة! ولم يصلح إحياء الظاهر بيبرس لها، وهو ما رواه تلميذه ابن كثير بتفصيل في موضعه.

- يتضح الفارق كذلك بين ابن تيمية وصالح سرية - وهو ابن حزب التحرير والفكر القطبي - في ميله إلى تكفير الحكومات انطلاقاً من ثنائية الحاكمية الجاهلية، وقد سبق أن فصلنا وفسرنا موقف ابن تيمية في هذه المسألة، لكن مع فارق أن سرية يستخدم الأداة القطبية الحاكمية والجاهلية ويصر قولاً واحداً على أن «الحكم القائم اليوم في جميع البلاد الإسلامية هو حكم كافر، فلا شك في ذلك، والمجتمعات في هذه البلاد، كلها مجتمعات جاهلية»[٦٤] وأن المسلمين أولى بالتكفير من اليهود في قوله تعالى عن اليهود: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٦٥] فبطريق أوْلى أن ينطبق ذلك على المسلمين لأنهم أرقى من اليهود، وأيضاً فإن النص عام يشمل كل البشر لأن كلمة «مَنْ» بعموم اللفظ، على أن القصد لا يحتاج إلى كل هذا الجهد في إثبات هذه البديهية.. فالحكام يقولون نحن مسلمون لكنهم يطبقون مناهج الكفر فهل يُعقل هذا[٦٦]؟ ويبدو أن سرية يستخدم منهج البديهية دون ضوابط حاكمة شأن من سبقه من علماء الأمة وفقهائها في القديم، ونفورهم من تكفير المعين وتأكيدهم الصبر على جور الأئمة وأنه من اعتقاد السلف.

لكن رغم استنتاجنا بجهل صالح سرية وعدم معرفته بتراث ابن تيمية وخطابه أو مقولاته الحاكمة، فإننا نرى أن هذا الرجل كان له تأثير كبير في الحركات الجهادية التالية لها في عدد من النقاط نحددها في ما يأتي:

- **رفضه الجمع بين الإسلام والديمقراطية**: يرى صالح سرية الجمع بين الإسلام والديمقراطية كالجمع بين الإسلام واليهود مثلاً، فكما أنه لا يمكن أن يكون الإنسان مسلماً ويهودياً في الوقت نفسه لا يمكن أن يكون مسلماً وديمقراطياً، في آن واحد، وأن كلمة الشريعة في الدستور، كلمة لا معنى لها[٦٧].

- **قوله بجاهلية المجتمعات المسلمة المعاصرة**: حيث يقول عن جاهلية المجتمعات المسلمة المعاصرة قولاً واحداً إنها كلها مجتمعات جاهلية، وتظهر فيها السلوكيات غير الإسلامية، وإنه لا يستطيع المسلم أن يغيِّر المنكر فيها، ثم يسأل في اختزال واضح وبديهية منهجه غير الأصولي: «فهل تكون دولة إسلامية مَنْ تحارب المسلمين الذين يحاربون المنكر؟ وهل تكون دولة إسلامية

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢، ورفعت سيد أحمد، النبي المسلح: الرافضون، الثائرون، ٢ ج (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ج ١، ص ٣٩.

(٦٤) سرية، «رسالة الإيمان،» ص ١٣.

(٦٥) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(٦٦) سرية، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٥، و Kepel, *The Roots of Radical Islam*, p. 45.

من تحمي المنكر بل هي التي تقيم هذا المنكر؟»[٦٨] رغم أنه يعلم أن تغيير المنكر له قواعد ويكون كثير منه للسلطان أو بإذنه! وليس الأمر اعتباطاً وفردياً عشوائياً للجميع.

• الدار صارت دار حرب وكفر ويحرّم ولاء المسلمين للدولة: ويقول في ذلك قولاً واحداً بأنها صارت كافرة ويحرم ولاؤها، مهما حاولت إثبات غير ذلك، لا عذر في عدم التكفير عند سرية الذي يقول: عشرات الآيات في القرآن تحدثت عن موضوع الولاء كلها تؤدي إلى كفر من تولى الكافرين، وهذه نقطة غائبة عن معظم المتدينين، فإذا ثبت أن الدولة كافرةٌ مثلاً، فهل يجوز الولاء لها مهما اتخذت من المواقف الوطنية أو القومية أو الإصلاحات الداخلية؟ لأن مقياس المسلم هو الإسلام، والدولة الإسلامية ستتخذ هذه المواقف وأحسن منها، فلا يجوز أن تُتخذ هذه المواقف ذريعة لموالاة الكفر والتراجع عن العمل لإقامة الدولة الإسلامية، ومن فعل ذلك فهو كافر لا شك في ذلك عندنا»[٦٩] كما أنه يكفر كل من اشترك في حزب مدني غير إسلامي ويقول قولاً واحداً «يكون كافراً لا شك في كفره»[٧٠].

ختاماً نرى أن صالح سرية هو الترجمة العملية الأولى للفكر القطبي تكفيراً على الحاكمية للحكام والجاهلية للمجتمعات، وانقلاباً بالصيغة المودودية القطبية سعى إليه عملياً عبر تنظيم الفنية العسكرية وسقط فيه.

الأولى، الحاكمية؛ وهو يستخدمها اصطلاحاً ومفهوماً كما صكَّها سيد قطب والمودودي مبرراً للتكفير، وتمهيداً للانقلاب الإسلامي الذي ورثه عن حزب التحرير وفعّله عبر المودودي وقطب»[٧١].

الثانية، شمول الإسلام؛ فمن لم يؤمن بذلك كافر ومن ترك مبدأ كاملاً من الإسلام أو شطراً كبيراً منه فهو كافر لا شك فيه»[٧٢] ويراها قضية واضحة وضوح الشمس، رغم اختلاف العلماء والمفسرين فيها، يكفر بسببها»[٧٣] رغم أنه يشير في رسالته لوضع النبي ختمه في رسائله إلى الملوك، وإمكانية إبداع تشريعات جديدة، تناسب العصر، وأنه لا ملزِم إلا الكتاب والسنة، وأن عمر بن الخطاب... استحدث الدواوين عن الفرس... إلخ.

الثالثة، الإيمان تصديق وقول وعمل؛ ويرفض اعتبار الإيمان تصديقاً أو قولاً فقط، فلا بد من التطبيق الشامل في الحياة حتى يكون المسلم مسلماً حقاً، ويشترط لهذا في ختام رسالته روح الجهاد والاستشهاد والعمل من أجل تحقيق حاكمية الله على أرض الله.

---

(٦٨) سرية، المصدر نفسه، ص ١٦.
(٦٩) المصدر نفسه ص ١٧.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

هكذا، نرى أن سرية جزء من التأويلية الحاكمية التي مهد لها مصرياً وعربياً سيد قطب، ولا علاقة له بفكر ابن تيمية لدى صالح سرية وسائر منظّري هذا الحزب، ولم يستفد منه إلا إشارة عابرة أصابها العور والخطأ في قراءته لتاريخ ابن تيمية ودعوته وتلامذته والتحديات التي واجهوها.

٦ - بواكير الاتصال بين الإسلام السياسي وفكر ابن تيمية

كما ذكرنا سابقاً غاب ابن تيمية وتأثيره عن حركات الإسلام السياسي، الإخوان والفكر القطبي، ولم يقع التقاء بين الفكرين إلا فيما بعد، وعبر ثلاث محطات هي كما يأتي:

أ - حسن الهضيبي في مواجهة جماعات التكفير

مع توالي التحديات، وانتشار الدعوات السلفية المتأثرة بفكر ابن تيمية والدعوة الوهابية، وكذلك صعود فكرة تكفير الحكومات والمجابهة معها، بعد الصراع الإخواني الناصري الحاد عقب ثورة ١٩٥٢، اضطرت جماعة الإخوان، إلى العودة لابن تيمية والمنهج السلفي وغيره من فقهاء الأصول، لتصحيح ومواجهة أول انشقاق عليها، ممثلاً بجماعة التكفير والهجرة التي أسسها شكري مصطفى والشيخ علي إسماعيل شقيق الشيخ عبد الفتاح إسماعيل أحد الستة الذين أُعدموا مع سيد قطب فيما بعد. ورغم تراجع الشيخ علي إسماعيل تمسك شكري مصطفى (المولود سنة ١٩٤٢) بآرائه وتصوراته، وكوّن جماعة جديدة من بعض شباب الجماعة المنشق عنها، بعد اعتقالات الإخوان وأزمتهم مع النظام الناصري سنة ١٩٦٥.

وقد اتخذت هذه الجماعة التكفير أصلاً ومحوراً رئيساً في خطابها تدور حوله وتجاهد عليه، فكانوا «يكفّرون كل من ارتكب كبيرة وأصر عليها ولم يتب منها، وكذلك يكفّرون الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله بإطلاق ودون تفصيل، ويكفّرون المحكومين لأنهم رضوا بذلك وتابعوهم أيضاً بإطلاق ودون تفصيل، أما العلماء فيكفّرونهم لأنهم لم يكفّروا هؤلاء ولا أولئك، كما يكفّرون كل من عرضوا عليه فكرهم فلم يقبله أو قبله ولم ينضم إلى جماعتهم ويبايع إمامهم. أما من انضم إلى جماعتهم ثم تركها فهو مرتد حلال الدم وعلى ذلك فالجماعات الإسلامية إذا بلغتها دعوتهم ولم تبايع إمامهم فهي كافرة مارقة من الدين. وكل من أخذ بأقوال الأئمة أو بالإجماع حتى ولو كان إجماع الصحابة أو بالقياس أو بالمصلحة المرسلة أو بالاستحسان ونحوها فهو في نظرهم مشرك كافر»[٧٤].

---

(٧٤) حول هذه الجماعة، انظر: محمد سرور زين العابدين، جماعة المسلمين، ط ٤ (بريطانيا: دار الجابية، ١٤٣١هـ/ [٢٠١٠م])، والحركات الإسلامية في الوطن العربي، إشراف عبد الغني عماد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)، ويوسف القرضاوي، ظاهرة الغلو في التكفير (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٠)، وحسن الهضيبي، دعاة لا قضاة، تقديم محمد عبد الله الخطيب، موقع مشكاة الإلكتروني، <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=62689>.

وقد رد عليهم المرشد الثاني للإخوان الأستاذ حسن الهضيبي، الذي كادت تقسم جماعته وتقطع شبابها عنها، في كتابه دعاة لا قضاة مستنداً في ذلك فيه إلى بعض آراء ابن تيمية في كتابه الإيمان دون غيره، وللمنهج السلفي في نقد هؤلاء وفكرة التكفير، فلم يكن هؤلاء الشباب ليسمعوا لخطاب عقلاني تأويلي أو واقعي، ولا تصلح لهم سوى الأدلة، وأقوال السلف، وهو ما نجح في استرداد بعض المجموعات من تلابيب غلوائهم.

(١) مواضع استدعاء الهضيبي لابن تيمية: ورد ذكر ابن تيمية ست مرات، في كتاب حسن الهضيبي دعاة لا قضاة بينما لم يذكر سيد قطب بالاسم مرة واحدة، بينما يذكر أفكاره وسنده المودودي، وهو ما يفسر سيطرة وهيمنة الفكرة الحاكمية على أفكار الجماعة وجماهيرها في هذه الفترة بشكل كبير.

وقد جاء استدعاء ابن تيمية في عدد من المسائل نلخصها في ما يأتي:

- في تحقيق بعض الأحاديث المعتمدة لدى التكفيريين: مثل احتجاجهم في هذا المقام بالحديث «ليس الإيمان بالتمني ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل» [لم نجد هذا الحديث في كتب الحديث المعتمدة التي بين أيدينا] كما أن عمد كتب الفقه التي تعرضت بالتفصيل لقضية الكفر والإيمان «مما أشرنا إليها في هذا البحث» حيث وطن الاستشهاد لم يشر إليه بل قال ابن تيمية، والغزالي في الإحياء، والقرطبي إن هذا القول لحسن البصري أو لـ علي بن أبي طالب، فلا حجة فيه لأنه، على فرض صحة نسبية هذا الحديث إلى الرسول (ﷺ) فإنه (ﷺ) قد سمّى النطق بالشهادتين عملاً.

- في غلبة الدليل وحكمه لا الآراء: يقول الهضيبي: «أما التابعون ومن جاء بعدهم من فقهاء الأنصار كأبي حنيفة وسفيان وابن أبي ليلى وابن جريج ومالك وابن الماجشون وعثمان البتّي والأوزاعي والليث والشافعي وأحمد بن حنبل وابن حزم وابن تيمية وغيرهم فاختلافاتهم أشهر وأكثر من أن تُعرَّف أو تُعد وكلهم قال: إذا صح الحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط، والحديث مذهبي، مقراً بذلك بجهله ببعض الشرائع والأوامر وكلهم بلا شك قد أخطأ في بعض ما حكم به في دين الله تعالى»[٧٥].

عن أبي هريرة... أن رسول الله (ﷺ) سئل: أي العمل أفضل؟ قال: «إيمان بالله ورسوله» قيل ثم ماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله» قيل ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»[٧٦].

- ضبط ابن تيمية للكفر بشرط الاستحلال: وينقل عن ابن تيمية تفصيله وضبطه لتكفير من خالف الشرع باستحلاله واعتقاده صحة خلاف الدين وليس فقط اتباعه، يقول الهضيبي: قال الإمام ابن تيمية في كتابه الإيمان [طبعة دار أنصار السنة المحمدية: ص٤١ - ٤٣]: «قال الربيع بن

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٠، وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ١٣.

أنس قلت لأبي العالية كيف كانت تلك الربوبية في بني إسرائيل قال: كانت الربوبية أنهم وجدوا في كتاب الله ما أمروا به ونهوا عنه، فقالوا لن نسبق أحبارنا بشيء فما أمرونا به ائتمرنا وما نهونا عنه انتهينا لقولهم، فاستنصحوا الرجال ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم» ثم يضيف أيضاً نقلاً عنه: «وقال أيضاً: وهؤلاء الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً حيث أطاعوهم في تحليل ما حرَّم الله وتحريم ما أحل الله يكونون على وجهين: أحدهما أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله فيتبعونهم على التبديل فيعتقدون تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله اتباعاً لرؤسائهم مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسول، فهذا كفر وقد جعله الله ورسوله شركاً وإن لم يكونوا يصلّون لهم ويسجدون لهم فكان من اتبع غيره في خلاف الدين مع علمه بأنه خلاف الدين، واعتقد ما قاله ذلك دون ما قاله الله تعالى ورسوله (ﷺ)، مشركاً مثل هؤلاء، الثاني: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحليل الحلال والحرام ثابتاً لكنهم أطاعوهم في معصية الله كما يفعل المسلم ما يفعله من المعاصي التي يعتقد أنها معاصٍ، فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب»[77]، وهنا شرط الاستحلال الذي يرفضه بعض التكفيريين والسلفية الجهادية على السواء، وينقل عن ابن العربي شبيهاً بذلك ثم يذكر موافقة ابن تيمية له كما ذكر سابقاً.

- **الاستناد إلى ابن تيمية في أن تصديق الإيمان امتثال لا يزيد ولا ينقص:** يفرق الهضيبي بين الإيمان وشرائع الإيمان، وأنه بينما الأول «تصديق بالقلب وعقد باللسان، ولا يزيد ولا ينقص، وأما الأوامر والنواهي فهي من شرائع الإيمان وليست من الإيمان» وقد سمت النصوص بعضها إيماناً من باب المجاز، وينقل عن ابن تيمية في كتاب الإيمان ما يؤكد ذلك من أن الإيمان هو بعد التصديق والعقد «الامتثال للأوامر والنواهي» وهذا الامتثال بعض الإيمان، أي التصديق بالقلب لا يزيد ولا ينقص، ولكن الإيمان ككل يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية [78].

(٢) في وظيفة استدعاء الهضيبي ومحدوديته: ولنا هنا العديد من الملاحظات على هذه المرحلة الاضطرارية في استدعاء ابن تيمية لدى جماعات الإسلام السياسي نحددها في ما يأتي:

- توظيف ابن تيمية في الرد على الحاكمية: بعد أن انتقد الهضيبي الحاكمية وكاد يصفها بالبدعة المغلظة حيث يقول «نحن على يقين أن لفظة «الحاكمية» لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم، ونحن في بحثنا في الصحيح من أحاديث الرسول (ﷺ) لم نجد منها حديثاً قد تضمن تلك اللفظة فضلاً عن إضافتها إلى اسم المولى (ﷻ)»[79].

---

(٧٧) الهضيبي، المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

بعد تردد على ما يبدو أو قبول، فقد دخل سيد قطب جماعة الإخوان بالبيعة للهضيبي، بعد أن اقترب منه شخصياً، وكان يعرض عليه مؤلفاته، جاء التحفظ والرفض لمفهوم الحاكمية، دون ذكر له بينما ذكر أصله المودودي.

وفي سبيل ذلك تحول الهضيبي لاستدعاء المنهج السلفي، وابن تيمية في ضبط المسألة، والرد على جماعة التكفير، التي كان استنادها واعتمادها على كتابات أبي الأعلى المودودي وسيد قطب هو الغالب، وبينما أفرد الهضيبي فصلاً لمناقشة آراء المودودي بالخصوص، وخاصة في كتابه المصطلحات الأربعة كان استدعاؤه لابن تيمية في رفض التكفير وضبط مسألته.

وقال الهضيبي على الفرضية الرئيسية في هذا الكتاب: «نرد أولاً على التقرير بأن معاني الألوهية والربوبية والعبادة والدين كانت شائعة معروفة بين العرب من قبل البعثة وأنها بعد ذلك قد ضاعت وتبدلت وانحصرت في معانٍ ضيقة محدودة غير ما كانت تتسع له من قبل»(٨٠)، وبعد أن يورد معاني الإله في القرآن، يستنكر الهضيبي قائلاً ولعله في إشارة إلى سيد قطب الذي تأثر بالمودودي ونقل عنه ثم نقلت عنهما جماعة التكفير: «أيحتاج أي مفسر بعد هذا الذي تضمنه دفتا المصحف الشريف على الرجوع إلى أصل كلمة «الإله» في اللغة ومما اشتقت وما كان مفهومها في الجاهلية وقبل نزول القرآن..؟!»(٨١).

- **الاستدعاء المنحصر في كتاب الإيمان**

لم يرجع حسن الهضيبي إلى غير كتاب الإيمان من كتب ابن تيمية، وهو ما يمكن رده للحظة الاستجابة السريعة للرد على جماعة التكفير، ولكنه ينمّ في الآن نفسه عن هشاشة حضوره والتعرف إليه، في أدبيات هذه الجماعة في السابق، ويمكن التدليل على ذلك بأمر آخر، وهو عدم ذكر الهضيبي لـ سيد قطب في كتابه مطلقاً، والاكتفاء بنقد أطروحاته وسنده المودودي الذي نقل عنه، ما يدلل على سيطرة الفكر القطبي على هذه الجماعة في هذه الفترة، وهيمنته عليها، وهو ما نظنه استمر معها أو في أجنحة مؤثرة فيها.

ب - بين حاكمية المودودي وتوحيد الألوهية عند ابن تيمية

أسس أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩م) الجماعة الإسلامية في الهند في ٢٦ آب/ أغسطس سنة ١٩٤١، في جمع من ٧٥ شخصاً من أنحاء الهند المختلفة، بعد أن تبلورت دعوتها وفكرها في مقالاته بمجلته ترجمان القرآن التي أصدرها سنة ١٩٣٢م، وكذلك في كتبه المنشورة حينئذ، وانتخب أميراً لها حتى ترك الإمارة سنة ١٩٧١ نظراً إلى ظروف مرضه وتفرغاً لأعماله الفكرية والتنظيرية.

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

ويعد المودودي أحد مرجعيات جماعة الإخوان المسلمين، نظراً إلى انتقال أفكاره إليها عبر سيد قطب الذي قرأه بالإنكليزية والتمس أفكاره السياسية في الحاكمية وعلاقتها بتوحيد الألوهية، وكذلك في جاهلية المجتمعات وفكرة الانقلاب الإسلامي، وهي الأفكار التي تمثل أساساً مهماً لفكر السلفية الجهادية فيما بعد، ورغم عدم استناده أو اقتباسه من ابن تيمية وغيره، وضعف فكرة التأصيل عند المودودي واضح في مجمل مؤلفاته عامة، في محاولته لصياغة جديدة للفكر الإسلامي الحديث، كما يتضح في كتابيه المصطلحات الأربعة والانقلاب الإسلامي وغيرها.

الألوهية لا تتحقق عند المودودي إلا بالسلطة، بل يعرِّفها كذلك، فهو يقول: «خلاصة القول إن أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة»[82]. وكما خلط سيد قطب بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، سبقه المودودي إلى ذلك، ولعل الأول نقله عنه، فيقول المودودي: إن القرآن يجعل الربوبية مترادفة مع الحاكمية والملكية ويصف لنا الرب بأنه الحاكم المطلق لهذا الكون، ومالكه وآمره الوحيد لا شريك له»[83].

ذكر المودودي شيخَ الإسلام ابن تيمية في أكثر من موضع ولعله استفاد من تصوره التوحيدي في صياغته للحاكمية التي استفاد منها سيد قطب فيما بعد، وإن لم يذكر المودودي ذلك. إلا أن التشابه بينهما جد كبير، ويشي بهذا التأثر خاصة تعرفه إلى كتابات ابن تيمية وسيرته التي انتقلت إلى الهند وتناولها علماء كبار فيها، قبل عصره، مثل ولي الله الدهلوي (١٧٠٣ ـ ١٧٦٢م) وخاصة الأمير صديق حسن خان (١٨٣٢ ـ ١٨٩٠م) وفي عصره.

ورغم حديث بعض مؤرخي المودودي عن مراحل وتحولات في حياته، وأنه بدأ منكراً للحديث ملتحقاً وملتصقاً ببعض دعاة الفلسفة والتحرر، فقد كان في بدايته عضواً في حزب المؤتمر الهندي وعمل في جريدته، كما أنه كان متأثراً بالتصوف، وحنفيّ المذهب فروعاً وأصولاً، إلا أنه اطلع فيما بعد على سيرة شيخ الإسلام ابن تيمية، وأنصفه وأنصف دوره ودعوته، فنجده يقول في دراسته عن الإحياء والتجديد الإسلامي، بعدما عرض لدور الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) وذكر نقائضه العلمية والفكرية:

«وإن الرجل الذي مضى قُدُماً بعمل الإمام الأصلي في بعث روح الإسلام الفكرية، وتنقية نظام الفكر، ونظام التمدن من أوساخ البدع والضلالات، متجنباً لتلك النقائض هو الإمام ابن تيمية»[84] ويحدد ملامح المشروع التجديدي عند ابن تيمية في ما يأتي:

---

(٨٢) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله ـ الرب ـ العبادة ـ الدين، ط ٢ (الكويت: دار القلم، ١٣٨٩هـ/[١٩٦٩م])، ص ٢٣.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٨٤) أبو الأعلى المودودي، موجز في تجديد الدين وإحيائه، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ط ٢ (بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٦٧)، ص ٧٣ ـ ٧٩.

- انتقاده للمناطقة والفلاسفة انتقاداً أشد وأدق مما فعله الغزالي[٨٥].

- أقام من الأدلة والبراهين على استقامة عقائد الإسلام وأحكامه وقوانينه، ما كان يفوق أدلة الإمام الغزالي، سوغاناً في العقل وأحوى منها لروح الإسلام.

- واجه التقليد الجامد وزاول الاجتهاد.

- جاهد البدع وتقاليد الشرك وضلال العقائد والأخلاق جهاداً قوياً عنيفاً، ولاقى في سبيل ذلك أعظم المصائب؛ يقول المودودي: «ولم يغادر شائبة من الشوائب التي كانت كدَّرت صفو المعين الإسلامي، حتى أتى عليها بنقده المرير، وخلص منها طريقة الإسلام المحض، وعرضها مجلوّة أمام أعين العالمين». كما يشير فضلاً عن ذلك إلى جهاده التتر بالسيف[٨٦]، لكن في ختام عرضه ينتقده المودودي بقوله: «على أنه من الواقع - مع ذلك كله - أنه لم يوفق لبعث حركة سياسية في المسلمين، يحدث بها الانقلاب في نظام الحكم، وتنتقل مقاليد الحكم من أهل الجاهلية إلى أهل الإسلام»[٨٧].

ونسي المودودي أن يشير إلى اهتمام ابن تيمية بالشأن السياسي، ونظريته السياسية في تنزيل مسائل الإمامة والحكم للاجتهاد والقدرة والشوكة، بل يتهمه أنه فشل في بعث حركة إسلامية انقلابية مثلما فعل المودودي نفسه، وهو ما ينم عن المسافة البعيدة في الرجلين، ولا نستبعد أن المودودي قرأ شذرات من تاريخ ابن تيمية ولكن لم يطلع الاطلاع الوافي على مؤلفاته ومجمل خطابه، ولكنه مهد للقاء بإلحاحه على مسألة التوحيد والحكم.

وهكذا، لا يمكن تفسير هذا التحفظ الأخير الآتي من إصرار المودودي - كما سيد قطب - على طرحهما في الانقلاب الإسلامي، والنظرة الجاهلية للدولة والمجتمع، وهو ما لم يكن من أولويات ولا مبادئ دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية، كما أنه لم يستخدم المفاهيم نفسها بالمضامين نفسها التي استخدمها المودودي، وتبعه فيها سيد قطب، فلم ير الحاجة إلى انقلاب إسلامي رفضه من الشيعة في منهاج الكرامة وغيره، كما رفض الخروج وقبِل بولاية التغلب وجعل البيعة في أهل الشوكة، كما يتضح في المظالم المشتركة وسائر كتاباته.

ورغم غياب ابن تيمية الكامل عن نص الشهيد سيد قطب إلا أن آثاره باقية وكامنة فيه، عبر خلط بين الحاكمية والإيمان. ونرى أن الجماعات الجهادية كما ترجمت مدلولاته عملياً في الانقلاب العملي بدلاً من الاكتفاء بالإصلاح النظري والعقيدي، استبطنت هذا الحضور فيما بعد في طرح الجهادية المصرية والعربية، ثم في ما عرف بخطاب السلفية الجهادية فيما بعد.

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٨٩ - ٩٠.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

ج - محطة السلفية القطبية أو السرورية

نقصد بالسلفية القطبية اتجاهاً ظهر في فترة السبعينيات من القرن الماضي، ويقوم على عدد من الأسس يمكن أن نلخصها في ما يأتي:

- الجمع بين التوحيد والحاكمية.
- الجمع بين خطاب ابن تيمية ومرجعيات السلفية وبين خطاب سيد قطب وحركات الإسلام السياسي.
- تكفير الحكومات المعاصرة والاتجاهات غير الإسلامية.

وقد نشأ هذا التيار في فترة السبعينيات التي مثلت صحوة للدعوة السلفية بعموم، سواء عبر الدعم الحكومي الخليجي والشعبي أحياناً، أو ظهور عدد من رموزها ورجالاتها الذين انتشر تأثيرهم في جماهير المسلمين، مثل الشيخ الألباني (ولد سنة ١٩١٤ - ت ١٩٩٩م) وشيوخ المؤسسة الدينية السعودية كالشيخ عبد العزيز بن باز ومحمد بن صالح بن عثيمين (ت ٢٠٠١) وغيرهما[٨٨]. وبرزت فيها أسماء مصرية وعربية أخرى كالشيخ عبد الرزاق عفيفي (ت ١٩٩٤) والمغربي تقي الدين الهلالي (ت ١٩٨٧) الذي أدخل هذه الدعوة إلى المغرب العربي وغيره في أقطار كثيرة.

هذا التحدي مع اختلاف حركات الإسلام السياسي نفسها حول ما طرحه سيد قطب والمودودي، حول الحاكمية والتكفير والانقلاب الإسلامي وجاهلية المجتمعات - وإن كانت ثمة إرهاصات به عند حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، ثم ظهور الجماعات التكفيرية والجهادية - أحدث كثيراً من الارتباك النظري اضطر كثيراً ممن انتسبوا إلى هذه الحركات لمراجعة في ضوء آثار السلف ومناهجه، فحدث تماذج ومراجعة وتقارب ما بين أطروحات بعض ممثلي الإسلام السياسي ومنظِّريه وبين أفكار الدعوات السلفية والجهادية، بعد أن أصاب تأويلية وتوفيقية الأولين وتقديم السياسي على الشرعي بجرح كبير من الحرج السلفي، الذي كان أكثر تأصيلا وأكثر اعتناء بالتوحيد ومظاهر التدين ومناهج الشرع.

ولا نرى أن محاولة ما يعرف بالسلفية الإخوانية أو القطبية أو السرورية كانت ذرائعية في ذلك، ففي الحقيقة لا زال التحدي والخطاب السلفي والشرعي ربما الأكثر استفزازاً وإحراجاً لحركات الإسلام السياسي والجهادي على السواء، لأنه يردهم لأصولهم ويكشف خطأ استنادهم في كثير من الأمور، بجوار سائر الجهود - بالطبع - من مشاريع الإصلاح الفكري والديني، ولكن السند السلفي هو السند الأكثر إحراجاً لجماعات تنتسب إلى السلفية والجهادية وفق مرجعية الشرع نفسه.

---

(٨٨) انظر: محمد نبيل ملين، علماء الإسلام: تاريخ المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين، ترجمة محمد الحاج سالم وعادل بن عبدالله، ط ٢ (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١١).

وهذا ليس نفياً لأهمية وأثر ما يسمى بالسلفية القطبية التي اقترنت بسيد قطب، وفكر الحاكمية، ونشأت عبر هجرة عدد من دعاة جماعة الإخوان المسلمين في مصر وفروعها في سورية والعراق إلى دول الخليج، حيث انتشار المرجعية السلفية ومأسستها، بعد صدامها مع النظام الناصري في مصر، ونظامي البعث في كل من سورية والعراق، وهو ما ساعد على التقارب والتلاقح والتأثر بين السلفية كمنهجية وكقضايا، وبين فكر الإسلام السياسي كما مثلته جماعة الإخوان أو الفكر القطبي تحديداً[٨٩]. وليس أدل على ذلك من تزامن ظهور صالح سرية ومحاولته التأويلية للاستناد إلى مفهوم الولاء والبراء لتبرير تكفير الحكومات فيما بعد، فقد حدث تقارب أخذ ينمو مع الحرج السلفي الذي أصاب دعوات وجماعات الإسلام السياسي والجهادي.

فقد كان واحداً من الحاجات التي أدت إلى ظهور كل من الصعود السلفي وكذلك الصعود السروري، هو عدم اهتمام الإخوان بالمنهج السلفي في مرجعيات الدعوة وخطابها، التي تمثل ملامح رئيسة عند السلفية والوهابية، وهو ما اعتادته الذائقة الدينية في المجتمع السعودي، فنشأت السرورية فيها وطلبته كذلك الجاليات المصرية والعربية التي تأثرت بهذا المنهج التأصيلي بعد عودتها من الخليج.

- حول دور محمد سرور زين العابدين

اشتهرت السلفية القطبية بـ «السرورية» من قبل خصومها، وما أكثر الأسماء التي سماها الخصوم، إعلامياً باسم السرورية، نسبة إلى مؤسسها الشيخ السوري محمد سرور زين العابدين (١٩٣٨ ـ)، رغم أن محمد سرور لم يحدد أدبيات، ولم يصنع تنظيماً، ولكن كان داعياً نشطاً في صفوف طلابه في منطقة بريدة السعودية فقط، وهو من كوادر جماعة الإخوان المسلمين في سورية، وقد انضم إليها سنة ١٩٥٣، وتحديداً فرع عصام العطار، الذي اعتمد العنف في مواجهة نظام حافظ الأسد، وقد سافر إلى السعودية عام ١٩٦٥ على الأرجح[٩٠].

رفع محمد سرور شعارين هما: (١) العقيدة أولاً، كما هو شعار الوهابية والسلفية؛ (٢) الحاكمية القطبية والحكم الإسلامي، التي جعلها في مسألة عقدياً، لا فقهية واجتهادية كما يقول أئمة السلف ومنهم ابن تيمية.

انشق محمد سرور عن جماعة الإخوان، بعد فترة من إقامته بالسعودية، عن جماعة الإخوان المسلمين، لخلاف مع قادته هناك، وتعرّف إلى الدعوة الوهابية، وارتبط بأحد شيوخها وهو مفتي

---

(٨٩) Hrair Dekmejian, «The Rise of Political Islam in Saudi Arabia,» *Middle East Journal*, vol. 48, no. 4 (Autumn 1994).

(٩٠) انظر: «محمد سرور: كنت جزءاً من «الإخوان» في القصيم... ومناع قطان شارك في «ترحيلي»!،» الحياة، ٣٠/ ١٠/ ٢٠١٣، <http://alhayat.com/Details/566879>، وزين العابدين، جماعة المسلمين، <http://www.surour.net/index.php?group=view&gid=9&rid=859>.

المملكة السعودية الراحل محمد بن إبراهيم آل الشيخ (ت ١٩٦٩) صاحب الفتوى المشهورة في تكفير الحكام بالقوانين الوضعية في رسالته المسماة تحكيم القوانين والذي رآه من الكفر الأكبر المستبين حسب تعبيره[٩١] وإن كان له رأي ومراجعة أخرى لها لم تشتهر.

ما يعنينا هنا هو هذا التقارب والتلاقي بين الحاكمية وتيارات الإسلام السياسي والفكرة السلفية، كمحطة مخاض رئيسية في مسار السلفية الجهادية فيما بعد.

نرجّح هنا أن محمد سرور زين العابدين - الذي انشق من قبل عن تنظيم «إخوان دمشق» بقيادة عصام العطار، وانضم إلى تنظيم مروان حديد الجهادي الذي يسمى «الطليعة المقاتلة»، وهو تنظيم سلفي جهادي أيضاً، وجد ضالته النظرية في مثل هذه الجوانب والفتاوى السلفية وحاول توظيفها لخدمة فكرته وقناعته في شرعية جهادية الإسلام السياسي.

ونذكر في هذا السياق أن أيمن الظواهري ومروان حديد يعتبران من مرجعيات القاعدة والسلفية الجهادية[٩٢]. ولعل من المهم الإشارة إلى هجرة شقيق سيد قطب الأكبر محمد قطب إلى السعودية، حتى وفاته (توفي في ٤ نيسان/ أبريل سنة ٢٠١٤) مستغلاً الخلاف المصري - السعودي في الحقبة الناصرية.

وفي الاتجاه إياه، وإن لم يكن سرورياً، نجد الشيخ الراحل عبد الله عزام الذي تكوَّن سلفياً بجوار تكوينه القطبي على يد كمال السنانيري زوج أخت سيد، وتأثر بسيد قطب بشكل رئيس كما تأثر بـ ابن تيمية وابن القيم، وهو القائل: «وجهني سيد قطب فكرياً وابن تيمية عقدياً وابن القيم روحياً والنووي فقهياً، فهؤلاء أكثر أربعة أثروا في حياتي أثراً عميقاً»[٩٣]. فهذه إرهاصات كذلك بفكرة الدمج بين السلفية والقطبية، أو بين ابن تيمية والمودودي وقطب من جانب آخر.

وممن تحولوا إلى منظِّرين سلفيين جهاديين كبار بدأوا حياتهم في إطار السلفية القطبية، وتأثروا بالسرورية بشكل كبير، في مزجها بين القطبية والسلفية، زعيم القاعدة أسامة بن لادن، والشيخ الأردني أبو محمد المقدسي، وقد تربى في تنظيمه كذلك مصطفى عبد القادر ست مريم

(٩١) يمكن مراجعة نصّها في طبعة مطابع الثقافة بمكّة في غرّة رجب سنة ١٣٨٠هـ. وفي فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ (١٢/ ٢٨٤ - ٢٩١) بعنوان: (٤٤٦٥ - تحكيم القوانين من الكفر الأكبر)، وفي الدرر السنية في الأجوبة النجدية (١٦/ ٢٠٦ - ٢١٨)، كما نُشِرَت في مجلة لواء الإسلام، وفي مجلة راية الإسلام في ٤/ ١٣٨٠هـ، ومنشورة أيضاً على عدد من المواقع الإلكترونية. انظر: «رسالة في تحكيم القوانين لسماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ (١٣١١ - ١٣٨٩هـ)،» موقع فرسان السنّة (١٢ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://www. forsanhaq.com/showthread.php?t=343334>.

(٩٢) انظر: أيمن الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف ([د. م.]: السحاب للإنتاج الإعلامي، [د. ت.])، وأبو مصعب السوري، دعوة المقاومة العالمية، وغيرها من كتبه على منبر التوحيد والجهاد لأبي محمد المقدسي، وانظر أيضاً الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(٩٣) عبد الله عزام، عملاق الفكر الإسلامي: الشهيد سيد قطب (بيشاور: نشر وتوزيع مركز شهيد عزام، [نسخة إلكترونية]).

المعروف بأبي مصعب السوري أحد منظِّري القاعدة، الذي ارتبط بتنظيم مروان حديد في البداية كذلك[٩٤].

ولكن يظل تأثير محمد سرور زين العابدين أكثر تأثيراً حيث ارتحل بعد فترة إلى الكويت، وباشر دعوته بشكل أكثر حرية، وتمدد فيها التيار السلفي الصحوي، كما أسس مع قطبي آخر هو المصري سيد عيد مجلة المجتمع الإخوانية الشهيرة في الكويت، ولكنه انفصل بعد ذلك كلية عن الإخوان، وفي الكويت كان تأثيره في عدد من كبار منظّري السلفية القطبية شأن حامد العلي وفريد عبد الخالق، أو السلفية الجهادية فيما بعد، شأن أبي محمد المقدسي.

ارتحل محمد سرور بعد فترة إلى بريطانيا، حيث أسس المنتدى الإسلامي في لندن سنة ١٩٨٦ مع الشيخ محمد العبده أحد رموز السرورية السعوديين، وفي برمنغهام أسس الشيخ محمد سرور مركز دراسات السنة النبوية، التي تصدر مجلة السنّة، ومجلة البيان، وقد صارت كل منهما المنبر الإعلامي والدعوي لهذا الفكر.

للشيخ محمد سرور عدد كبير من المؤلفات التي تعبر عن منهجه الدعوي مثل سلسلته منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله، وكتابه وجاء دور المجوس الذي ألفه في الكويت ونال تقريظ المؤسسة الدينية السعودية، خاصة بعد نقده الشديد للشيعة والثورة الإسلامية الإيرانية، وكتابه الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو، والسلفية بين الولاة والغلاة.

د ـ تحرير الكويت وانفصال بن لادن

اتخذت السلفية القطبية موقفاً معارضاً لحرب تحرير الكويت، عقب الغزو العراقي للكويت وتحديداً موقف الدولة السعودية والعلماء السعوديين الرسميين من تأييد التدخل الأمريكي والغربي لتحريرها، وهو الموقف نفسه الذي اتخذته جماعة الإخوان المسلمين حينئذ، وإن كانت أقل صوتاً وأخفَتَ نقداً حينها، ووصل الأمر إلى تكفير النظام السعودي عقب حرب الخليج سنة ١٩٩١، عند بعض ممثلي هذا التيار على قاعدة الولاء والبراء المشهورة. ويُعَد هذا الموقف للسلفية القطبية ـ رغم تراجع عدد من رموزها بعد اعتقالهم عن أطروحاتهم وانتقاداتهم السابقة (سلمان العودة ـ عائض القرني ـ ناصر العمر) ـ الأساس النظري والفكري لخروجات أسامة بن لادن والسلفية الجهادية وفكر القاعدة فيما بعد. وقد كان أسامة بن لادن شخصياً مقرباً من عدد من رموز السرورية في السعودية حينئذ، ومتأثراً بأفكارهم.

ولـم يكن انفصال بن لادن عن السرورية، إلا بعد هذه المعركة الفكرية والسياسية الأكبر للسرورية أو القطبية السلفية، التي أثارتها حرب الخليج وتحرير الكويت سنة ١٩٩٠. فبينما

(٩٤) حمد بن إبراهيم العثمان، «المرجعية للجماعة التكفيرية،» القبس، <http://www.alqabas.com.kw/writers articlesdetails.php?aid=1841>.

رفض السروريون وبن لادن التدخل الغربي لتحرير الكويت، خاضها السروريون خطابياً وسياسياً، ولكن أسامة بن لادن والعرب الأفغان العائدين معه، بعد نشوة الانتصار على الاتحاد السوفياتي في أفغانستان، رفضها عملياً وقام بتأسيس تنظيم القاعدة سنة ١٩٩٧، والذي كان فرعه الأول تنظيم القاعدة في جزيرة العرب سنة ٢٠٠٣ وهدفه وشعاره الأول (أخرِجوا المشركين من جزيرة العرب)[٩٥].

ولكن نظن أن الاتجاه الصحوي أو السلفي القطبي هذا يتمتع بمرونة كبيرة مختلفة عن ذلك الجمود الذي تملكه بعض تيارات الإسلام السياسي أو الجهاد، وثمة مراجعات وتحولات لدى الكثير من ممثليه، وهو ما نرجعه أولاً إلى غيبة الأدبيات الحاكمة لهذا التنظيم، وثانياً إلى غياب هيراركية واضحة لتنظيماته؛ فهو فكرة وتنظير ذاع وشاع وتنظم في بعض بلدان الخليج، لكن دون أدبيات واضحة وثابتة له.

بيد أنه لا يمكن أن ينحصر التلاقي السلفي القطبي/ الإخواني في هذا التيار وحده، فما أردنا إثباته هنا أنه كان تطوراً وتفاعلاً طبيعياً بين السلفية الصاعدة والمنتشرة وتأثيراتها وبين الحركية الإخوانية القطبية التي أصابها الحرج وبدا احتياجها واضحاً لأساس ومرجعية سلفية، فجمعت بين ابن تيمية وسيد قطب وجمعت بين الوهابية والإخوانية، وقد برزت شخصيات كثيرة في هذا الطريق بعضها ليس سرورياً في الأصل مثل عبد الله عزام وغيره.

أخذ هؤلاء من الإخوان تنظيماتهم وأدواتهم الدعوية والحركية، ولكن بمنظور سلفي متصالح مع الفكرة الوهابية وأسسها ومناهجها بشكل رئيس، ولكن تأثروا أيضاً بالوهابية وأثرت فيهم، ويدلل على ذلك الاستثناء السروري في الموقف من ثورة الخميني التي رفضها، بينما هللت ورحبت بها سائر حركات الإسلام السياسي، وقد كتب محمد سرور زين العابدين ضدها كتابه الشهير وجاء دور المجوس.

بهذه السلفية القطبية أو الصحوية، كان التأسيس المبكر للسلفية الجهادية عبر الجمع بين خطاب وفتاوى ابن تيمية وبين خطاب وأفكار المودودي وسيد قطب، في المحاور الآتية التي يشترك فيها الفكران، وإن تمايزت السلفية الجهادية عنها، بزيادة الجهاد عملياً ومجابهة الحكام في ساحات القتال، وفق فتوى التتر وغيرها، ورفض المشاركات السياسية في ظل الأنظمة العلمانية، التي أجازتها السرورية مشترطة لها الولاء والبراء، وهذه الأسس المشتركة الثلاثة نحددها في ما يأتي:

(١) **الحاكمية وشمول الإسلام:** يقول الشيخ سفر الحوالي زعيم أحد رموز السلفية القطبية في السعودية «نستطيع أن نرى حكم الله في العلمانية بسهولة ووضوح أنه باختصار: نظام طاغوتي

---

(٩٥) انظر: هاني نسيرة، «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب،» في: **الحركات الإسلامية في الوطن العربي.**

جاهلي يتنافى مع لا إله إلا الله من ناحيتين أساسيتين متلازمتين: أولاً، من ناحية كونها حكماً بغير ما أنزل الله؛ ثانياً، من ناحية كونها شركاً في عبادة الله»[٩٦] ولأن الحكومة السعودية تركز على نقطة الشرعية الدينية فقد كان موقف السروريين معها متأرجحاً بين المهادنة والمصانعة والمجابهة حسب لحظات ضعفها وقوتها، مع وجود مساحات دائمة للمراجعة والتراجع كما كان في حرب تحرير الكويت سنة ١٩٩٠.

(٢) **التشدد وإلصاق تهم الكفر بمخالفيها**: فالسرورية في نهجها القطبي السلفي لا تتورع عن إلصاق تهم التكفير بمخالفيها، وإن توقف بعضهم في مسألة تكفير المتعين «أي الشخص» ولكن الوصف بالكفر كثير في كتاباتها. يقول سفر الحوالي في كتابه كشف الغمة عن علماء الأمة تعبيراً عن هذا المنحى لديهم «لقد ظهر الكفر والإلحاد في صحفنا وفشا المنكر في نوادينا ودُعي إلى الزنا في إذاعتنا وتلفزيوننا واستبحنا الربا حتى أن بنوك دول الكفر لا تبعد عن بيت الله الحرام إلا خطوات معدودات. أما التحاكم إلى الشرع ـ تلك الدعوى القديمة ـ فالحق أنه لم يبقَ للشريعة عندنا إلا ما يُسميه أصحاب الطاغوت الوضعي الأحوال الشخصية وبعض الحدود التي غرضها ضبط الأمن (ومنذ أشهر لم نسمع شيئاً منهم عن حد أقيم)، ومع ذلك وضعنا الأغلال الثقيلة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصفدنا الدعوة والموعظة بالقيود المحكمة، وهذا من استحكام الخذلان وشدة الهوان ومن يُهِن الله فما له من مُكرم»[٩٧].

ولم يسلم من النقد عند السروريين من يعتبرهم الآخرون دعاة الإصلاح والنهضة.

وسنجد مثالاً على هذا مما كتبه سفر الحوالي حول عبد الرحمن الكواكبي في رسالته للماجيستير التي كانت حول (العلمانية) وأشرف عليها شقيق سيد قطب، محمد قطب: «قد عاصر محمد عبده رجل آخر من دعاة الإصلاح أيضاً هو عبد الرحمن الكواكبي (ت١٩٠٢) يحق لنا أن نقول إنه أول من نادى بفكرة العلمانية حسب مفهومها الأوروبي الصريح». وبدا دور الشيخ محمد عبده وجمال الدين

---

(٩٦) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، «العلمانية.. نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة،» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، ص ٢٧٧، <http://www.alhawali.com/main/5896-2--%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%85%d8%a7%d9%86%d9%8a%d8%a9-%d9%86%d8%b4%d8%a3%d8%aa%d9%87%d8%a7-%d9%88%d8%aa%d8%b7%d9%88%d8%b1%d9%87%d8%a7-%d9%88%d8%a2%d8%ab%d8%a7%d8%b1%d9%87%d8%a7-%d9%81%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d8%ad%d9%8a%d8%a7%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b3%d9%84%d8%a7%d9%85%d9%8a%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%b9%d8%a7%d8%b5%d8%b1%d8%a9-.html>.

(٩٧) انظر: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، «كشف الغمة عن علماء الأمة [وعد كيسنجر]،» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، ص ٦١، <http://www.alhawali.com/main/5899-2-1--%d9%83%d8%b4%d9%81-%d8%a7%d9%84%d8%ba%d9%85%d8%a9-%d8%b9%d9%86-%d8%b9%d9%84%d9%85%d8%a7%d8%a1-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d9%85%d8%a9--%d9%88%d8%b9%d8%af-%d9%83%d9%8a%d8%b3%d9%86%d8%ac%d8%b1--.html>.

الأفغاني فقط كحلقة وصل بين العلمانية الأوروبية والعالم الإسلامي[98]، وفي رسالته للدكتوراه حول ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي والكثير من كتبه، يتحدث عمّا يسميه «الزندقة العصرية» والتي يمتد بها من الأفغاني حتى محمد عماره يقول: «وهي زندقة عصرية يروّج لها عصابة من الكتّاب يتسترون بالتجديد، وفتح باب الاجتهاد لمن هبّ ودبّ وكتاباتهم صدى لما يدور في الدوائر الغربية المترصدة للإسلام وحركته، وربما يكشف الزمن عن صلات أوضح بينهم وبينها ـ كلهم أو بعضهم ـ وأصول فكرهم ملفقة من مذاهب المعتزلة والروافض وبعض آراء الخوارج مع الاعتماد على كتب المستشرقين والمفكرين الأوروبيين عامة، وهم في كثير من الجوانب امتداد للحركة الإصلاحية التي ظهرت في تركيا والهند ومصر على يد الأفغاني ومدحت باشا وضياء كول آلب وأحمد بهادر خان وأضرابهم»، وكتب أن مصادر هذه الزندقة العصرية نجدها في مجلة المسلم المعاصر، ومجلة العربي، وكتابات حسن الترابي، ومحمد عمارة، ومحمد فتحي عثمان، وعبد الله العلايلي، وفهمي هويدي، وعبد الحميد متولي، وعبد العزيز كامل، وكمال أبو المجد، وحسن حنفي، وماهر حتحوت، ووحيد الدين خان. وإنما رأيت ضرورة التنبيه عنهم لخطورتهم واستتار أمرهم عن كثير من المخلصين»[99] وبعض هؤلاء دعاهم سفر الحوالي فيما بعد إلى مشاركته في الجبهة العالمية لمكافحة العدوان كما سماها. ويذكر أن الشيخ سفر الحوالي ممن أثروا شخصياً في فكر أسامة بن لادن زعيم القاعدة، وبخاصة في موقفه من التكفير أو موقفه التاريخي من حرب الخليج الأولى.

وقد شن السرورية في الكويت والسعودية حملة على هيئة كبار العلماء السعودية حين اختلفوا مع بعض فتاويها كانت من أهم نقودات السلفية على السرورية فيما بعد، وخصوصاً أن السلفية تجعل علامة أهل البدعة العيب في رموز السنّة، ويأتي في مقدمتهم عند السلفية التقليدية من المعاصرين المحدث الراحل ناصر الدين الألباني والمفتي الشيخ الراحل بن باز.

(٣) الولاء والبراء: وهو ركن أصيل في المنهج السلفي وله ضوابط، ويقصد به الولاء في الدين والبراء مما هو ضده، ومما يحادّه ويعاديه، قديماً كان أو حديثاً. وتعتمده الحركات القائلة به الآن، ومنها السلفية القطبية، في رفض كل ما يضاد الدين شرعاً ورابطة، والبراءة من الأعداء ومن كل منتوجاتهم الفكرية التي تعارض الشرع الإسلامي. يقول سفر الحوالي معبراً عن ذلك: «الوطنية عندهم إلا بدعة استعمارية غربية، لا معنى لها، فالقومية خطر غربي صدّره الغرب لنا، بل صدّر جامعة الدول العربية كذلك». يقول سفر الحوالي في كتابه القومية: «وظهرت الأفكار الوطنية والقومية، وكانت في مصر أكثر ما تكون وطنية، وأما في بلاد الشام فإنها كانت قومية. ثم تطورت الحركة

---

(٩٨) الحوالي، «العلمانية.. نشأتها وتطورهاوآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة،» ص ٢٣٩.

(٩٩) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي الحديث،» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، ص ٣٠ ـ ٣١، <http://www.alhawali.com/main/5902-2--%d8%b8%d8%a7%d9%87%d8%b1%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b1%d8%ac%d8%a7%d8%a1-%d9%81%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d9%81%d9%83%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b3%d9%84%d8%a7%d9%85%d9%8a-.html>.

القومية وجمعية العربية الفتاة ـ كما يسمونها ـ وحرصت على تأسيس رابطة قومية تجمع العرب، ويارك الغرب هذه الرابطة وشجعها؛ بل إن الذي اقترحها في الأصل كمنظمة هو «أنطوني أيزن» الذي كان وزير خارجية بريطانيا، ثم أصبح رئيس وزراء بريطانيا، فاقترح فكرة إنشاء جامعة الدول العربية، فأنشئ بروتوكول الإسكندرية ثم جامعة الدول العربية»[١٠٠]. وفي هذا السياق يأتي تصور السرورية للمجال العام والممارسة السياسية مرتبطاً بالعقيدة والولاء والبراء، حتى المشاركة السياسية والدخول في انتخابات البلدية السعودية يلح الشيخ ناصر العمر على اشتراط الولاء والبراء فيها[١٠١].

ونستنتج من عرضنا لمحطات اللقاء السابقة ما يأتي:

- كانت بداية حضور ابن تيمية في الفكر والحركية الإسلامية المعاصرة عبر محطة السلفية القطبية، والتي مثلت تمهيداً مهماً للمرحلة التالية من الحضور الواسع والمكين، لفكر ابن تيمية وخطابه لدى الجماعات الجهادية منذ فترة تأسيسها، وخاصة على فتاويه في الجهادية، وفي مقدمتها فتوى التتر المشهورة، وإسقاطها على خلع الحاكم بغير شرع الله ووجوب الخروج عليه في العصر الحاضر.

- صعد هذا الحضور في خطاب السلفية القطبية، الذي جعل العقيدة هدفاً أول معلناً له، ولكن الحاكمية غاية نهائية له، ليؤسس فيما بعد ويمثل جذور الثقة في خطاب ما يعرف بالسلفية الجهادية فيما بعد.

- لا يوجد اختلاف بين السلفية القطبية المعروفة بالصحوية وبين السلفية الجهادية إلا في أمر الجهاد وخلع الحكام بالقوة، أما ما خلا ذلك من آراء فيكاد يكون متطابقاً، وقد خرج من المدرسة الأولى كثير من منظري الاتجاه الثاني، كما سبق أن ذكرنا، وفي مقدمهم الأردني أبو محمد المقدسي.

ثانياً: ابن تيمية.. وتأسيس تنظيمات الجهاد

١ - في تحقيق روايات نشأة الفكر الجهادي

ثمة روايتان ـ نرصدهما ـ لنشأة الجماعات الجهادية:

الرواية الأولى، تنسب هذه النشأة لأفكار سيد قطب أنها قد مهدت الأرض لصعود الفكرة والمجموعات الجهادية، التي خرجت من مخاض الصدام الحاد مع الأنظمة القومية والناصرية

---

(١٠٠) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، «القومية، ظهور القومية في البلاد الإسلامية،» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، <http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.SubContent&contentID=126>.

(١٠١) حول ذلك، انظر: عبد الله بن بجاد العتيبي، السرورية، كتاب المسبار؛ ٢ (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٤)، ومشاري الذايدي، «محمد سرور غادر سورية بعد نكبة الإخوان.. استقر وعلم في بريد.. خلط حركية الإخوان بثورية قطب بسلفية ابن تيمية: ما هي قصة التيار السروري،» الشرق الأوسط، ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٤.

بعد الاستقلال في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، ويعد أيمن الظواهري (ولد عام ١٩٥١) أبرز مؤرخي هذه الرواية الأكثر شيوعاً حيث يقول: «بدأت الحركة الجهادية في مصر مسيرتها الحالية ضد النظام بعد منتصف الستينيات حينما قام النظام الناصري بحملته الشهيرة في سنة ١٩٦٥ ضد الإخوان المسلمين، وأودع السجون سبعة عشر ألف مسلم، وتم إعدام الأستاذ سيد قطب... واثنين من رفاقه، وظن النظام أنه بذلك قد قضى على الحركة الإسلامية في مصر بلا رجعة»[١٠٢].

كما تناولها العديد غيره من أعضاء ومؤرخي الحركات الجهادية، وقد نشأت هذه المجموعة في ضاحية المعادي المصرية سنة ١٩٦٦ بقيادة الظواهري نفسه، حسب روايته، وبقيادة رفيقه السابق عبد القادر بن عبد العزيز حسب رواية الأخير.

الرواية الثانية، وهي رواية للكاتب الإسلامي محمد مورو، نقلاً عن بعض الجهاديين حسبما أخبروه في الثمانينيات من القرن الماضي، ترى أنه تم تأسيس أول مجموعة جهادية في حياة سيد قطب نفسه منفصلة عنه، وعن جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٥٨، استناداً إلى فتاوى ابن تيمية الجهادية، ونصها كما يلي:

«يؤكد الشهود الذين شاركوا في بدايات التنظيم، أو الذين أتيح لهم الحديث مع هؤلاء الذين بدأوا بإنشاء التنظيم، أن تنظيم الجهاد نشأ عام ١٩٥٨ على يد شاب يدعى نبيل البرعي، كان يبلغ من العمر وقتها ٢٢ عاماً، وحسب الرواية فإن نبيل البرعي... قد عثر يوماً ما على أحد كتب ابن تيمية على سور الأزبكية، في إطار اهتمامات شاب متدين بالكتب الدينية، وما إن قرأ البرعي هذا الكتاب، حتى أعجب بابن تيمية، وراح يبحث عن المجموعة الكاملة لكتبه، لقراءتها والتزود منها، بما يريد أن يعلمه، وإذا كان ابن تيمية»[١٠٣].

وحسب رواية مورو «رفض نبيل البرعي فكر وآليات جماعة الإخوان، وأُعجب إعجاباً شديداً بهذا العالم المجاهد (ابن تيمية) الذي ترك ثروة فقهية وفكرية إسلامية كبيرة، والذي شارك بسيفه في كفاح التتر، ومات سجيناً في قلعة دمشق، بسبب مواقفه السياسية»[١٠٤].

وقد بدأ نبيل البرعي دعوته لفكره الجديد عام ١٩٦٠ ثم اختفى فيما بعد، وشاركه في تأسيسها عبد العزيز الشرقاوي وإسماعيل طنطاوي، وقد ضم الأخير للمجموعة أيمن الظواهري، الذي أسس مع عبد القادر بن عبد العزيز فيما بعد مجموعة جهادية أخرى في ضاحية المعادي سنة ١٩٦٦، ولعل هذا التاريخ ما يقصده أيمن الظواهري في روايته الخاصة لنشأة التنظيمات الجهادية.

---

(١٠٢) الظواهري، فرسان تحت راية النبي، ص ١٠.

(١٠٣) محمد مورو، تنظيم الجهاد: أفكاره ـ جذوره ـ سياسته (القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر والإعلام، [د. ت.])، ص ١٦ ـ ١٧.

(١٠٤) المصدر نفسه.

أتت المفارقة هنا من اهتمام نبيل البرعي بشكل خاص بكتب وفتاوى ابن تيمية الخاصة بالجهاد والتي كان ابن تيمية قد كتبها في إطار الجهاد ضد الصليبيين والتتار»[١٠٥].

ولنا هنا ملاحظتان على هذه الرواية:

إحداهما: أن هذه الرواية الصحيحة تاريخياً تؤكد القراءة المختزلة والمجتزأة لابن تيمية عند هذه الجماعات، فقد قرأوه من خلال ما يعنيهم في تكفير الحكام أو تكفير الدار دون كامل خطابه كما يؤكد نصها.

الثانية: أنها تنم عن مشكلات في التحقيق والفهم. فابن تيمية في امتحاناته كلها لم يكن ممتحناً سياسياً، لمعارضته حاكماً، ولكن تم اتهامه من قبل خصومه المذهبيين، المتصوفة والحنفية بالخصوص، بما فيها امتحانه الأخير سنة ٧٢٦ وقبلها سنة ٧٢٢ بسبب مسألة شد الرحال إلى الأضرحة، التي زوروها عليه وأنه يقول إنها معصية بالإجماع مقطوع به، وهو عكس قول ابن تيمية الذي أحلها وحرم فقط شد الرحال لغير المساجد الثلاثة، وهو ما لم يصدر عن ابن تيمية، وحبس سنة ٧٢٠ لأجل إفتائه في مسألة الطلاق.

وتفصيلاً لقصة حبسه لأهميتها في بيان الخطأ لدى الشاب المؤسس ومن رووا عنه نذكر أن خصومه المذهبيين قد استدعوا وزوروا فتوى قديمة عليه، قبل ثمانية عشر عاماً، في زيارة النبي (ﷺ) وأنه يقول بتحريمها، وأجمعوا أمرهم على حبسه وكانت المدة الأطول سنتين وشهوراً حتى وفاته عام ٧٢٨ هجرية[١٠٦].

• الدمج بين الروايتين: ورغم غياب ـ أو انعدام ـ أدبيات المجموعات الجهادية في هذه الفترة، إلا أننا نرجح أنها نتيجة المزج بين الروايتين: أفكار قطب والمودودي من جهة، وفتاوى ابن تيمية من جهة أخرى، وخاصة فتوى التتر، التي أسقطها الجهاديون على حكم الدولة المصرية المعاصرة، وأنهم حكام كافرون لحكمهم بغير ما أنزل الله، يجب الخروج على حاكمها وتحكيم شرع الله فيها، بشكل رئيس.

ومما يدعم ضرورة المزج بين الروايتين وجود توجه حاكمي فقط عند بعض بواكير المجموعات الجهادية، مثل مجموعة صالح سرية ومجموعة محمد عبد السلام فرج، ووجود توجه سلفي عند مجموعات أخرى شأن مجموعة المعادي، التي منها عبد القادر بن عبد العزيز.

وقد لاحظنا أنه قد تجنب ذكر لفظ الحاكمية، كل من محمد عبد السلام فرج في الفريضة الغائبة وعبد القادر بن عبد العزيز في الجامع وغيره، وفي سؤال الباحث لعبد القادر بن عبد العزيز عن هذه الملاحظة فسرها بقوله: «بأنه تعبير غير شرعي، ويستخدمون التعبير القرآني والسلفي

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

(١٠٦) انظر «الرواية الصحيحة،» في: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦)، ج ١٤، ص ١٣٣.

المعهود في مدوّنات الفقه عن الحكم بغير ما أنزل الله»[107]، ولكن نجد التزامه باستمرار عند عمر عبد الرحمن وعند مجموعة قبلي أو الجماعة الإسلامية المصرية في مرحلتها الأولى، وكذلك عند صالح سرية وتنظيم الفنية العسكرية.

وجمعاً بين الروايتين يتأكد خطأ أولي في فهم مسألة نشأة تنظيمات الجهاد نحدده في ما يأتي:

الخطأ التاريخي: ففي اعتماد ظهور تنظيم محمد عبد السلام فرج سنة ١٩٧٩ كأصل لهذه المجموعات، متجاهلين المجموعات الجهادية التي ظهرت قبل هذا التاريخ، والأصح أن تنظيم الجهاد لم يكن تنظيماً واحداً موحداً في بداياته، ولكن كان مجموعات متفرقة، جمعها فكر الجهاد أولاً والتأثر بفتوى التتر وجهاد ابن تيمية خصوصاً، بجوار التأثر بفكر الحاكمية وغائية الحكم لدى الحركات الإسلامية السابقة. ولم يتوحد هذا التنظيم فعلياً إلا مرتين: أولاهما على يد محمد عبد السلام فرج في آواخر السبعينيات من القرن الماضي، والثانية على يد أيمن الظواهري منذ آواخر الثمانينيات، حيث نجحا في تجميع مجموعاته تحت لواء تنظيم واحد.

الخطأ التفسيري: يلح الكثير من المؤرخين والمراقبين للمسألة الجهادية وما تولد عنها من عنف وممارسات شنيعة في لبوس ديني، على رده للسياقات الاجتماعية والتاريخية، من قبيل الصدام مع الأنظمة وأنها من دفع لذلك، أو ظهورها كرد فعل على استبداد الأنظمة، في تجاهل شبه تام للأصول الفكرية والتأويلية لهذه الجماعات، التي تمتد وتروى من أرضية ومرجعية دينية مكينة وثائرة في سياقات أزمات الهوية والمرجعية وما شابه.

٢ ـ محطات تسع لتطور التنظيمات الجهادية في مصر

من المجموعات الجهادية التي نشأت بعد هاتين الروايتين، تأسيس سنة ١٩٥٨ أو تأسيس سنة ١٩٦٥ كانت التنظيمات التالية في مصر:

(١) تنظيم الفنية العسكرية الذي أسسه الفلسطيني صالح سرية باسم «شباب محمد» أوائل السبعينيات والمتورط في القضية المعروفة بقضية تنظيم الفنية العسكرية سنة ١٩٧٤، وقد سبق أن أشرنا إلى مرجعيته الفكرية وتأثره القطبي والحاكمي سابقاً.

(٢) نشأت مجموعات أخرى كمجموعة حسن الهلاوي في الجيزة، والتي طبع أحد أعضائها عبد الفتاح الزيني مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية بشكل كامل، وكان أول من فعل ذلك[108].

(١٠٧) اتصال للباحث مع د.عبد القادر بن عبد العزيز بعد الإفراج عنه في ٢٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٤، في منزله بمحافظة بني سويف، مصر.

(١٠٨) كمال حبيب، جماعة الجهاد: المسار والأفكار، كتاب المسبار؛ ٢٥ (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٩)، ص ١٧.

(٣) مجموعة محمد عبد السلام فرج صاحب (الفريضة الغائبة)، والتي كانت تضم عبود وطارق الزمر وعبد الحكيم حسانين وغيرهم.

(٤) مجموعة الفلسطيني سالم الرحال، الذي خلفه في قيادتها كمال حبيب، وقد تقاربت هذه المجموعة الأخيرة مع مجموعة أيمن الظواهري وعبد القادر بن عبد العزيز.

(٥) الجماعة الإسلامية أو «مجموعة قبلي» كما كانوا يسمونها إشارة إلى نشأتها في صعيد مصر، بقيادة كرم زهدي وناجح إبراهيم، وغيرهم، وكانت هذه هي المجموعة الأكبر والأكثر سواداً، والأكثر أدبيات أيضاً، وتميزت عن المجموعات الأخرى بعدم تكفير الطائفة الممتنعة كالحكومة والجيش، وعدم تكفير الجماعات الأخرى، وهذا جدل سنعرضه عند عرضنا لمراجعاتها.

(٦) مجموعات أخرى: مثل مجموعة الإسكندرية التي كانت تضم بقايا قضية الفنية العسكرية وضمت فيها بعض المنتمين سابقاً إلى جماعة أنصار السنة المحمدية.

(٧) التوحد الأول: توحدت المجموعات الجهادية المختلفة، تحت قيادة محمد عبد السلام فرج الذي نشط بعد توقيع معاهدة كامب ديفيد، وكان ذلك تحت مسمى تنظيم الجهاد سنة ١٩٧٩ الذي اغتال الرئيس الراحل محمد أنور السادات سنة ١٩٨١ فيما عرفت بقضية الجهاد الكبرى سنة ١٩٨١.

(٨) الانقسام الأول: تلا عملية التوحيد على يد محمد عبد السلام فرج، بسنوات قليلة، عودة الانقسام بين الجماعة الإسلامية المصرية من جهة وبين جماعة الجهاد، نظراً إلى الخلاف على إمارة الضرير (في إشارة إلى الشيخ عمر عبد الرحمن) والأسير (في إشارة إلى عبود الزمر) الذي تولى قيادة الجهاد عقب رحيل محمد عبد السلام فرج، وإصرار الجماعة الإسلامية على تولي الشيخ الدكتور عمر عبد الرحمن - المسجون في الولايات المتحدة منذ تسعينيات القرن الماضي - الإمارة.

(٩) التوحد الثاني لتنظيم الجهاد على يد أيمن الظواهري: وبعد انتقال الزمر للجماعة الإسلامية تولى قيادة تنظيم الجهاد فترة الشيخ عبد القادر بن عبد العزيز المنظِّر الأول للتنظيم، والذي تركها عام ١٩٩٤، ولكن كانت القيادة التنظيمية والفعلية لـ أيمن الظواهري، واختلفوا بعد طبع الأخير والجماعة لكتابه الجامع في طلب العلم الشريف وتغييرهم في بعض أجزائه، دون العودة إليه، فتبرأ منهم ومن المؤلف ومن الجماعة، وأعاد نشره منفصلاً فيما بعد.

ثم تولاها بعده الطبيب أيمن الظواهري، واستمر في قيادته، ثم اتجه لعولمة الجهاد بعد سفرته للسودان سنة ١٩٩٤ وارتباطه بأسامة بن لادن، وإعلانهما معاً تأسيس تنظيم القاعدة سنة ١٩٩٧، لندخل طوراً جديداً وصفه أصحابه بالسلفية الجهادية، تنظيراً، ووصفه آخرون بالجهادية المعولمة تنظيماً.

أ ـ مناقشة شبهة التأثير السلفي في النشأة

يرى القيادي الجهادي السابق الدكتور كمال حبيب، الذي لا يذكر رواية نبيل البرعي التي أشار إليها غيره من الجهاديين، أن مجموعة أيمن الظواهري، التي انضمت لها مجموعته فيما بعد، هي باكورة ما عرف بالسلفية الجهادية، لميلها منذ نشأتها إلى المصادر السلفية، وكتابات ابن تيمية في إثبات منهجها، ويعبر عن ذلك بقوله عن ميزات هذه المجموعة ما يأتي:

ـ أنها تميزت بالاستمرار لسريتها الشديدة: يقول حبيب إنها استمرت «منذ بدايات تفكير أعضائها في تأسيس تنظيمي جهادي، ولم يتوقف استمرارها، رغم ما طرأ عليها من تحولات في الارتباطات والعلاقات التنظيمية، فقد بقي لها خط فكري ثابت، ويرجع ذلك إلى تبنيها خطاً سرياً شديد الحذر والتريث.

ـ تأسيس ما يعرف بالسلفية الجهادية اليوم: ويفسر هذا الاستمرار بقربها من جماعة أنصار السنّة المحمدية وارتباطها بشيوخها وعناصرها ومؤلفاتها، وهي التي بدأت تعيد نشر تراث المدرسة السلفية ـ خاصة الفقيه الحنبلي شيخ الإسلام (ابن تيمية)، وتلامذته المعروفين مثل ابن القيم، وابن كثير ـ ولا سيَّما بعد هزيمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧، وقد تغاضت الدولة المصرية عن نشر المطبوعات الإسلامية من قبل المؤسسات الرسمية، كالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وتكامل ذلك مع عودة جماعة أنصار السنة، كجماعة مستقلة في عصر السادات عام ١٩٧٢م/ ١٣٩٠هـ، والتي أعادت نشر تراث المدرسة السلفية وكتبها، بتحقيق: الشيخ محمد حامد الفقي، وتحقيق: الشيخ محمد خليل هراس، ومثَّل ذلك نافذة لهذه المجموعة الجهادية[١٠٩].

ونختلف مع كمال حبيب في استنتاجه لثلاثة أسباب نحددها في ما يأتي:

- أن مؤلفات ابن تيمية منشورة في مصر قبل هذا التاريخ، والأزمة بعد هزيمة ١٩٦٧، وقد دأبت جماعة أنصار السنّة المحمدية ومحمد رشيد رضا على نشرها منذ عشرينيات القرن العشرين.

- أن تعبير السلفية الجهادية نفسه ظهر خارج مصر في المقام الأول، وتحديداً في السنوات الأولى من تسعينيات القرن الماضي، كتطور طبيعي من السلفية القطبية، وباستثناء عبد القادر بن عبد العزيز في مراحل التأسيس لا يعرف لمجموعات الجهاد المصرية منظِّر تجاوز الدائرة القطبية والحاكمية.

- أنه باستنتاجه يتجاهل كمال حبيب تأثير كل من الحاكمية الذي شدد عليه أيمن الظواهري في روايته، كما يتجاهل تأثير ابن تيمية كما أكدته رواية نبيل البرعي، ونظن أن أيمن الظواهري كان أكثر فكروية وتأويلية حاكمية وأقل سلفية، رغم ذكره دائماً لعدد من مرجعياته السلفية في صيغ ما يعرف بالسلفية الجهادية.

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٥.

ب ـ مناقشة روايات الظواهري حول المباركة السلفية

يعتبر أيمن الظواهري ـ زعيم تنظيم القاعدة وأحد منظِّري السلفية الجهادية ـ الشيخ السلفي الراحل محمد خليل هراس، أحد كبار الداعين لابن تيمية في الأزهر الشريف، أحد مرجعياته في فكره الجهادي منذ العام ١٩٧٤ وهو ما أكده في كتبه وخاصة في كتابه التبرئة الذي انتقد فيه مراجعات الدكتور فضل أو عبد القادر بن عبد العزيز حيث يقول:

«الشيخ الراحل محمد خليل هراس...: وقد استفتيته في بيته بطنطا في حدود عام ١٩٧٤م تقريباً، ولا أذكر تحديداً، فأفتاني بردة النظام المصري ووجوب خلعه لمن يقدر على ذلك. وتباحثت معه في ما ذكرت ومسائل أخرى منها حكم قتال اليهود في الجيش المصري للمكره على ذلك، وعرضت عليه ما توصلت إليه من أدلة من كلام الإمام الشافعي وشيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب...، فأقرني على ما توصلت إليه، وسُر بوجود شباب في مقتبل العمر يصلون لهذه الأدلة ويطالعون هذه المباحث»[١١٠]. كما أنه يضع في هذه المراجع بعض مشاهير الدعوة السلفية، كالشيخين أحمد محمد شاكر والشيخ محمود محمد شاكر والشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ مفتي المملكة العربية السعودية الراحل، والشيخ محمد حامد الفقي، والشيخ عبد الرزاق عفيفي[١١١].

ولنا على تقرير الظواهري لمرجعيات السلفية الجهادية عدد من الملاحظات:

ـ بعض هذه الأسماء التي ذكرها مرجعيات للقاعدة والسلفية، من دعاة المنهج السلفي، نقل فتاويهم شفاهة، كالشيخ محمد خليل هراس ولم تثبت عن الرجل في سائر كتبه.

ـ لم يلتفت الظواهري متجاهلاً مراجعات بعضهم لفتاويه التي فهمت خطأ، أو ضبطها بقاعدة كلية في موضع آخر، ونجد ذلك في موضعين:

ـ الشيخ أحمد محمد شاكر، قال فتواه المذكورة في جواز قتل مدنيي العدو في مقاومة الإنكليز في السويس، لكنه انتقد اغتيال بعض الإخوان للنقراشي باشا، وكتب «القتل قيد الفتك»[١١٢]،

ـ الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ نقل عنه تراجعه عن رسالته« تحكيم القوانين» الشهيرة، أو ضبطه لها بقواعد أخرى لم يناقشها الظواهري ولم يحققها.

---

(١١٠) الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص ٣١، كما ذكرها أيضاً في: الظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاماً، كما كتب أنور العولقي بالإنكليزية ردّاً على إعلان ماردين الصادر عن مؤتمر ماردين، Inspire was released by AQAP's al-Malahim Media in October 2010.
انظر أيضاً: *Al-Qaeda in the Arabian Peninsula (AQAP)*, no. 2 (Fall 2010), Public Intelligence.

(١١١) الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص ٢٨ ـ ٣٢.

(١١٢) في تفصيل ذلك، انظر: هاني نسيرة، سرداب الدم: نصوص داعش: دراسة تحليلية ونقدية (القاهرة: دار ميريت للنشر، ٢٠١٥).

لكن يظل ما قاله الظواهري دليلاً على هذا الميل الجهادي للتأصيل السلفي لتيارات الإسلام السياسي والجهادي، الظواهري كما ينضح به خطابه أكثر ميلاً للحاكمية والتأويل المودودي والقطبي، ويبدو نزوع السياسي عنده أعلى من نزوعه السلفي أو الأصولي، ولعل موقفه من إيران وعدم استهدافها رغم استهداف تنظيمه أغلب الدول والحكومات العربية والسنية، يؤكد ذلك، وهو ما أخذه عليه تنظيم الدولة في العراق والشام فيما بعد(١١٣).

ومن المهم أن نشير في تطور السلفية الجهادية إلى ظهور جيل ثان وآخر ثالث من منظّري القاعدة والسلفية الجهادية بعد جيل الظواهري نفسه، قدمت خطاباً للفتاوى التي اقتبستها من مؤلفات السابقين، وفي مقدمهم ابن تيمية، بشكل انتقائي، حيث أهملت ما يخالف قناعاتها وما لا تريد لمصلحة ما تريد، مثل مسألة الخروج على الحاكم فعلياً، أو عدم تكفير المعين، كما حصرت المرجعية السلفية الجهادية فيمن يمارسون الجهاد ميدانياً وينتمون إلى تنظيماته فعلياً، لا الخارجين عنها أو المخالفين لها، أو أصحاب المراجعات الذين أخرجوها في السجون، وهو ما جعل أحد رموز السلفية الجهادية المصرية عبد القادر بن عبد العزيز أو سيد إمام يعقد فصلاً في مراجعاته، حول جواز ولاية الأسير الشرعية، استشهاداً بما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية في السجن من الفتاوى وغيرها، وكذلك ما كتبه السرخسي صاحب المبسوط في أصول الفقه في السجن أيضاً(١١٤)، سنعرض لها ولترجماتها فيما بعد.

٣ ـ ابن تيمية ورسالة «الفريضة الغائبة»

رغم أننا نرى رسالة الفريضة الغائبة نصاً بسيطاً ومختصراً، مكتوباً بلغة المحاضرة، من كاتب غير متخصص في العلم الشرعي، ولا يصل إلى مرتبة الاجتهاد والتحقيق كما صنع، وليست أكثر من هامش غير دقيق على فتوى التتر لابن تيمية، أخطأ في تأويلها وإسقاطها على الحاكم والحكومة في مصر بعد معاهدة كامب ديفيد، إلا أنه يحتل مكانة وقيمة خاصة في مسارات الفكر الجهادي.

وتعد هذه الرسالة النص الأول لتنظيم الجهاد، فقد تلته كتابات أخرى للتنظيم مثل كتاب تلميذه ومريده عبود الزمر منهج جماعة الجهاد الإسلامي والذي كتبه في (ليمان طره ١٩٨٦) وهو يشير إلى الخلافة باعتبار أن سقوطها أفقد المسلمين سيفهم ودرعهم وقطع أوصال الدولة، ويشير إلى احتلال فلسطين وأفغانستان واضطهاد المسلمين، وأنهم أشتات في مواجهة عدو يستجمع قوته وأنصاره، ورسالة الإحياء الإسلامي يشير كاتبها «أبو عبد الرحمن (كمال حبيب)» في ١٩٨٦ إلى أحداث مصر وإيران وأفغانستان والحروب الصليبية والاستعمار والصهيونية والخضوع لأمريكا.

---

(١١٣) في ذلك، انظر: المصدر نفسه، وهاني نسيرة، القاعدة والسلفية الجهادية: الروافد الفكرية وحدود المراجعات (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٨).

(١١٤) في ذلك، انظر: عبد القادر بن عبد العزيز، «ترشيد العمل الجهادي: الحلقة الثانية: الأهلية الشرعية وولاية الأسير،» المصري اليوم والشرق الأوسط (أواخر ٢٠٠٧).

وهذا أيضاً ما يلاحظ في كتابات سالم الرحّال عن أمريكا ومصر والحركة الإسلامية، وذلك في أوائل الثمانينيات[١١٥] كما أنه تظل النص الأهم ربما حتى صدور كتاب الجامع في طلب العلم الشريف و العمدة في إعداد العدة لعبد القادر بن عبد العزيز وملة إبراهيم لـ أبي محمد المقدسي أوائل التسعينيات من القرن الماضي.

تظل رسالة الفريضة الغائبة قياساً على غيرها من المؤلفات الجهادية قبل كتابات هؤلاء، الأعمق أثراً والأكثر علمية، وبخاصة أنه أول استلهام لفتوى التتر، وإن اعتمد على نصها المصحف، عند ابن تيميه وتكفير الحاكم بغير ما أنزل الله، وضرورة الحرب عليه، والولاء والبراء، وأن مواجهة العدو القريب أولى من مواجهة العدو البعيد.. كما أن محمد عبد السلام فرج فيها ينتصر للخيار الجهادي على سواه من خيارات الجماعات والدعوات الإسلامية الأخرى، سواء من اختاروا خيار العلم أو خيار البرلمانات أو تأسيس الجمعيات وغيرها.

وتعد هذه الرسالة التماس الأول المباشر مع فكر وموقف ابن تيمية وإعلان ووضوح الاستناد إليه، دون صالح سرية الذي يبقى جهادياً حاكمياً فقط، في محاولته تحويل فكر القطبية وحزب التحرير لمنحى عملي انقلابي جهادي، وهو الفارق الأول بين فكر جماعات السلفية الجهادية والقاعدة من جهة وبين فكر حزب التحرير والقطبية من جهة أخرى، التي وقفت عند التنظير للجهاد دون الإنفاذ والتنظيم بناء عليه.

كما أنه يعد الصانع الفعلي، فضلاً عن كونه المنظِّر الأول لتنظيمات الجهاد في مصر وغيرها، وإن لم يكن أعمقها، كما سنوضح، فهو صاحب البذرة الأولى في مرجعية التنظيم وربما نصه الأهم والذي لا يعرف نص جهادي، ذو طابع سلفي، قبله، وبقدرته وحركيته نجح محمد عبد السلام فرج في توحيد المجموعات الجهادية المختلفة، تحت زعامته عام ١٩٧٩، وهو التوحيد الأول، الذي كانت نتيجته المباشرة الملموسة، قدرة التنظيم على اغتيال الرئيس محمد أنور السادات في أوج وذكرى انتصاره في السادس من تشرين الثاني/ أكتوبر سنة ١٩٨١، وهو ما عرف بقضية الجهاد الكبرى.

تشير بعض ترجمات محمد عبد السلام فرج إلى أنه ولدَ في أسرة إخوانية، فقد سجن والده في حملتَي النظام الناصري على الإخوان المسلمين سنتي ١٩٥٤ و١٩٦٥ [١١٦] ويبدو أن الوالد زرع

---

(١١٥) انظر: طارق البشري، «قراءة لطارق البشري في كتاب «الغضب الإسلامي»،» موقع أون إسلام (٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨)، <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/observatory/103564-2008-01-03%2010-00-52.html>.

(١١٦) عمل محمد عبد السلام فرج مهندساً في شركة «هايدلكو» بالإسكندرية، وفيها تعرّف إلى محمد إبراهيم سلامة سنة ١٩٧٨ والذي كان عضواً في خلية جهادية في الإسكندرية، وضمّه إلى التنظيم، الذي قام بعملية القنصلية القبرصية سنة ١٩٧٧. إلا أن هذا التنظيم انكشف سنة ١٩٧٩ فقطع محمد عبد السلام فرج صلته به وتوجّه إلى القاهرة، وعمل بصورة مستقلّة حتى لا ينكشف أمره، بل وترك الإسكندرية كلّها متوجهاً إلى القاهرة، حيث عمل مهندساً بالإدارة الهندسية لجامعة القاهرة.

فيه العاطفة الدينية والثورية التي اتقدت من حكايات التعذيب في السجون المصرية، فكان طبيعياً أن يقف الفتى حين شب عن الطوق بين الإخوان والتكفيريين، أكثر ميلاً إلى ما بدأ يبزغ في مصر بقوة بعد هزيمة ١٩٦٧، في غفلة عن السلطة، وعرف بالأفكار والمجموعات الجهادية.

يشير أيمن الظواهري إلى دور محمد عبد السلام فرج وأهميته بلغته العاطفية: «لقد كان لا بد للعلمانية العسكرية من قتل محمد عبد السلام فرج، فقد كان هو العقل المدبر والمشرف الحريص على قتل السادات، وكان باستعلائه بإيمانه وبتفانيه في خدمة قضية الجهاد أكبر من أن تتحمل العلمانية العسكرية وجوده حياً»[١١٧].

ويصف المنظِّر الجهادي هاني السباعي دور محمد عبد السلام فرج الفكري والتأثيري بقوله: «فرج رجل ظُلم حياً وميتاً. ظلمه أقرانه وأخوانه وأتباعه. هو الذي أحيا فيهم أفكاراً، الكتب كانت موجودة أمامهم. لكنه هو الذي قرأ وبحث وخرج بكتاب الفريضة الغائبة الشهير. إذ كان يدعو الى الجهاد على أساس أنه الفريضة الغائبة وأن ما ترك قوم الجهاد إلا ذلّوا. واستشهد بمجموعة من الأدلة الشرعية. والجديد عنده أيضاً أنه رد على الجمعيات الخيرية والمؤسسية التي كانت تثير شبهات تتعلق بقضية تبني مشروع قضية الجهاد. قال لهم: عندما يأتي موسم الحج تذهبون إلى الحج وتقرأون في فقه الحج. وإذا جاء رمضان تقرأون في فقه رمضان. وفي الزكاة تقرأون عن الزكاة. أما الجهاد، فلا تتكلمون عنه على رغم أن الحكم الإسلامي غير مطبق والسلطة مغتصبة. كانت هذه الأمور موجودة في ذهن بعض الناس، لكنها لم تكن مجمّعة في كتاب مثل كتابه الصغير (الفريضة الغائبة)»[١١٨].

ويبدو أن شخصية محمد عبد السلام فرج كانت جذابة وآسرة إلى حد بعيد، فقدرته على التأثير السريع والجوهري في شخصيات كبيرة وقيادات لمجموعات أخرى، توحي بهذا الأمر، ويؤكدها عدد من الذين التقوه. من ذلك ما يرويه الظواهري من قصة القبض والتعذيب لمحمد عبد السلام فرج، الذي كان أقوى من أن يتوسل أو يشكو حتى لرفقائه، فيقول الظواهري في وصف هذه الحالة: «رفض الشهيد محمد عبد السلام فرج أن يذكر وقائع تعذيبه، فقد قال لإخوانه: إننا احتسبنا هذا التعذيب عند الله، ولم نأتِ هنا لنستدرّ عطف أحد». ثم يضيف الظواهري:

«لقد كان تعذيب محمد عبد السلام فرج وحشياً قذراً لا يعرف شرف الخصومة كما عودتنا العلمانية العسكرية باستمرار. لقد كانت فخذ محمد عبد السلام فرج مكسورة وفي جبيرة من الجبس عند اعتقاله، واستغل المحققون هذه الفخذ المكسورة أداة لتعذيب هذا البطل المجاهد ـ والله حسيبه ـ فأخذوا يحركونها بقوة، وأعادوا كسرها بكل ما ينتج من هذا من ألم رهيب، ويمكن علمياً

---

(١١٧) المصدر نفسه.

(١١٨) هاني السباعي، «قصة جماعة الجهاد،» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/dl?i=7e3fe586>.

أن يؤدي للوفاة من الصدمة العصبية، وقد كنت أسمع صراخه في سجن القلعة يمزق أحشاء ليل الظلم الرهيب: «رجلي رجلي». ورغم ذلك أبى هذا الصنديد أن يذكر وقائع تعذيبه لأنه احتسبها عند الله، ولأن من يحاكمونه أحقر في نظره من أن يستعطفهم»[١١٩].

أ ـ أهم القضايا التي تناقشها الفريضة الغائبة

(١) رفض خيارات ومناهج الجماعات الأخرى: وكذلك الحلول التدريجية، أو السلمية في تغيير المجتمعات، أو عدم تكفير الحكام، فانتقد جماعة الإخوان المسلمين في عهد المرشد الراحل عمر التلمساني بالخصوص، ثم الجماعات الدعوية فقط على اختلافها، مثل جماعة التبليغ وجماعة أنصار السنة المحمدية أو غيرها، وكان خياره الجهاد والمواجهة المباشرة، مع نظام السادات انطلاقاً من فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية في ماردين حينئذ وهو ما استمر مع النظام التالي حتى فترة المراجعات.

(٢) إثبات الأطروحات الرئيسية للفكر الجهادي: بعد انتقاده للخيارات الأخرى يركز الكاتب والكتاب على إثبات أطروحات الرئيسة للفكر الجهادي بدءاً من تكفير الحاكم وكذلك قتاله ومواجهته في البلاد المسلمة، وحكم الديار والولاء والبراء كما يذكر الفروقات بين جماعة الجهاد وبين الجماعات الأخرى الموجودة على الساحة المصرية حينئذ، ومن هذه الأطروحات ما يأتي:

ـ **الجهاد هو القتال فقط:** في بدايته يورد محمد عبد السلام فرج عدداً من الآثار والنصوص عن فضل الجهاد، الذي يختزله في القتال فقط، كقوله (ﷺ): «بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذلة والصَّغار على من خالف أمري ومن تشبه بقوم فهو منهم» (أخرجه الإمام أحمد عن ابن عمر)، ويقول ابن رجب: قوله (ﷺ) بعثت بالسيف يعني أن الله بعثه داعياً بالسيف إلى توحيد الله بعد دعائه بالحجة فمن لم يستجب إلى التوحيد بالقرآن والحجة والبيان دعي بالسيف»[١٢٠]. ويؤكد فرج أن الجهاد بمعنى القتال فقط، فإذا أطلق كان معناه له، هو فرض عين على كل مسلم الآن، وأن الحديث عن جهاد النفس وجهاد الشيطان وجهاد الكفار، هو حديث عن مراتب الجهاد وليس عن مراحله، وهو في هذا يخالف ابن تيمية نفسه، ويخالف كثيراً من الباحثين العرب والغربيين الذين اكتشفوا معاني واسعة للجهاد غير جهاد العدو[١٢١].

ـ **الجهاد مفروض منذ المرحلة المكية:** وهذا مما لم يقله أحد غير فرج في الأقدمين والمحدثين من علماء وفقهاء الأمة ودعاتها، فهو يرد دعوى التفريق بين الاستضعاف والتمكين

(١١٩) المصدر نفسه.

(١٢٠) محمد عبد السلام فرج، «الفريضة الغائبة،» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، المقدمة، ص ١ ـ ٢، <https://www.tawhed.ws/c?i=39>.

(١٢١) Markus Wiener, *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*, Princeton Series on the Middle East (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2005).

في حياة الرسالة الإسلامية، يقول تحت عنوان» هديه (ﷺ) في مكة»: «ويخاطب رسول الله (ﷺ) طواغيت مكة وهو بها (استمعوا يا معشر قريش، أما والذي نفس محمد بيده لقد جئتكم بالذبح) فأخذ القوم كلمته حتى ما بقى فيهم إلا كأنما على رأسه الطير واقع، وحتى إن أشدهم عليه ليلقاه بأحسن ما يجد من القول حتى إنه ليقول: انطلق يا أبا القاسم راشداً فوالله ما كنت جهولاً، ورسول الله (ﷺ) يقول (لقد جئتكم بالذبح) وقد رسم الطريق القويم الذي لا جدال فيه ولا مداهنة مع أئمة الكفر وقادة الضلال وهو في قلب مكة»[١٢٢] وهو هنا كأنه يرد على مختلف مؤرخي سيرة النبي (ﷺ) القائلين بعدم جهاد النبي (ﷺ) بالسيف في مكة، ولو صح هذا الحديث كما يتجاهل سياقه في زجر أبي جهل عن إهانته (ﷺ)[١٢٣].

إلا أن دلالة متنه مستقبلية، ولم يستخدم النبي (ﷺ) الجهاد بالسيف أو الذبح ضد الكافرين في مكة، ورغم أن فرج لم يخرج الحديث ولم يشر إلى صحته، إلا أنه كأنه كان يريده حجة في وجه من يقولون باستضعاف الإسلاميين في هذه الفترة!

- فرضية الحاكمية وإقامة الدولة الإسلامية: ثم أدلف محمد عبد السلام فرج من مدخل قطبي حاكمي، يؤكد ضرورة إقامة الدولة الإسلامية والخلافة واستعادتها، قائلاً: «فرض أنكره بعض المسلمين وتغافل عنه البعض مع أن الدليل على فرضية قيام الدولة واضح بيِّن في كتاب الله تبارك وتعالى فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾[١٢٤]، ويقول: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[١٢٥].... ويقول جل وعلا في سورة النور عن فرضية أحكام الإسلام: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾[١٢٦] ومنه فإن حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض فرض على المسلمين ولكون أحكام الله فرض على المسلمين فبالتالي قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين، لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب» ثم يضيف موضحاً منهجه رغم عدم اعتماده أو إسناداته لمختلف كتب الأحكام السلطانية السابقة أو غيرها المتصل بأحكام الإمامة: «وأيضاً إذا

---

(١٢٢) فرج، المصدر نفسه، المقدمة، ص ٣.

(١٢٣) روي هذا الحديث من عدّة طرق متّصلة ومرسلة، عن عبد الله بن عمرو بن العاص وعمرو بن العاص، وعن غيرهما، وقد رواه الإمام أحمد في مسنده، ٢/ ٢١٨ رقم (٧٠٣٦)، البزار في مسنده، ٦/ ٤٥٧ - ٤٥٨ رقم (٢٤٩٧)، وابن أبي حاتم في التفسير، ٨/ ٢٦٩٨ - ٢٦٩٩، وابن حبان في صحيحه، ١٤/ ٥٢٥ - ٥٢٦ رقم (٦٥٦٧)، والبيهقي في دلائل النبوة، ٢/ ٢٧٥ - ٢٧٦، رقم (٥٧٨)، وترجم للحديث بقوله: باب ذكر ما لقي رسول الله (ﷺ) وأصحابه... من أذى المشركين حتى أخرجوهم إلى الهجرة وما ظهر من الآيات بدعائه على سبعة منهم، ثم بوعده أمّته خلال ذلك ما يفتح الله (ﷺ) عليهم، وأنه يتمّم هذا الأمر لهم، ثم كان كما قال، وما روي في شأن الزنيرة. انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها، تحقيق صلاح الدين المنجد، ٥٤ ج (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٣٧١ - ١٣٧٣هـ/ ١٩٥١ - ١٩٥٤م)، ج ٣٠، ص ٥٣ - ٥٤.

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد، ٦/ ١٥ وفي الصحيح طرف منه. رواه أحمد وقد صرح ابن إسحاق بالسماع، وبقية رجاله رجال الصحيح، ورواه بلفظ آخر ابن أبي شيبة في مسنده ٧/ ٣٣١رقم (٣٦٥٦١).

(١٢٤) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤٩.

(١٢٥) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(١٢٦) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ١.

كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال، ولقد أجمع المسلمون على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة وهي الدولة الإسلامية ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية فعلى كل مسلم السعي لإعادة الخلافة بجد لكيلا يقع تحت طائلة الحديث، والمقصود بالبيعة بيعة الخلافة»[١٢٧].

ـ ابن تيمية وفتوى أهل ماردين: وقف استدعاء فرج لشيخ الإسلام ابن تيمية في آراء متناثرة ومتفرقة في وصف التتر، وموالاتهم غير المسلمين، إسقاطاً على الحالة المصرية بعد معاهدة السلام مع إسرائيل سنة ١٩٧٨ وكذلك غيرها من النصوص التي تنص على تكفير الحاكم بغير ما أنزل الله، ثم يستدعي فتوى ابن تيمية المشهورة في عند حكم الدار، وهي الدولة بمفهومنا المعاصر والحديث، وكذلك عند قتال الباغين والخارجين عن شرع الله، اعتماداً على فتوى التتر التي لم ينتبه لوصف الدار المركبة فيها، ولم يحقق محل الفتوى فيها، ولا موقف شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى الماردينية الأخرى.

«وأفتى شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الفتاوى الجزء الرابع (كتاب الجهاد) وهو لا يحدد الطبعة التي يعتمد عليها قائلاً: عندما سئل عن بلد تسمى ماردين كانت تحكم بحكم الإسلام ثم تولى أمرها أناس، أقاموا فيها حكم الكفر هل هي دار حرب أو سلم؟ فأجاب أن هذه مركب فيها المعين فهي ليست بمنزلة دار السلم التي يجري عليها أحكام الإسلام ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحق ويقاتل الخارج على شريعة الإسلام بما يستحقه» والحقيقة أن هذه الأقوال لا تجد تناقضاً بين أقوال الأئمة، فأبو حنيفة وصاحبيه لم يذكروا أن أهلها كفار، فالمسلم لن يستحق السلم والحرب»[١٢٨] وهذا النص هو النص المصحَّف الذي نقله محقق الفتاوى خطأ دون العودة إلى المخطوطة الوحيدة الأصلية لها، كما أسلفنا ذكره سابقاً.

وينقل عنه أيضاً قوله في الفتاوى: «يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الفتاوى الكبرى باب الجهاد ص ٢٨٨ الجزء الرابع: (ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وباتفاق جميع المسلمين أن من سوّغ اتباع غير دين الإسلام أو اتباع شريعة غير شريعة محمد (ﷺ) فهو كافر وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلاً. أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقّاً وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً﴾[١٢٩] وهنا لدينا ملاحظة أن يحضر الفارق بين الفتوى التي هي تاريخية التوجه لحادث ما في زمن ما، والحكم التأسيسي الذي يمتد لغير هذا الزمن، كما أنه لم يشر لخصوصية ماردين التي ولد فيها شيخ الإسلام ابن تيمية وهجرها أهله، وهو طفل صغير

---

(١٢٧) فرج، «الفريضة الغائبة،» ص ٥.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٢٩) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآيتان ١٥٠ ـ ١٥١.

مضطرين إلى ذلك، وتضم أغلبية من الطائفة العلوية حتى يومنا هذا، ولا نصحه لـ قازان ملكها، ولم ينتبه أن التتر كانوا قوماً مسلمين تردد الناس في حربهم، ولولا تحولهم للتشيّع ما عارضهم ابن تيمية، فالقضية هنا غير الحاكمية وليست فقط الياسق.

ـ حكم الياسق والاستناد إلى ابن تيمية: من حكم الدار إلى الحاكم بغير ما أنزل الله وهم حكام العصر كما يراهم محمد عبد السلام فرج، فيقول: «والأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر بل هي قوانين وضعها كفار وسيّروا عليها المسلمين، ويقول الله (ﷻ): ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. فبعد ذهاب الخلافة نهائياً عام ١٩٢٤، واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها كفار، أصبحت حالتهم هي نفس حالة التتر كما ثبت في تفسير ابن كثير لقوله سبحانه وتعالى في سورة المائدة: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[١٣٠].. قال ابن كثير: «ينكر الله تعالى على من خرج من حكم الله ـ الحكم المشتمل على كل خير الناهي عن كل شر ـ وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وصفها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يصنعونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التتر من السياسات الملكية المأخوذة من ملكهم جنكيز خان الذي وضع لهم الياسق وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظرة وهواه فصارت شرعاً متبعاً يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنّة رسول الله (ﷺ)، فمن فعل ذلك كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يحكم سواه من كثير ولا قليل»[١٣١].

هكذا تظل فتوى ماردين تُحرك محمد عبد السلام فرج في إسقاطاته على الحالة المعاصرة في المحاور الثلاثة التي انتظمت الفكر الجهادي والسلفي الجهادي كله وهي: (١) حكم الدار حسب غلبة الأحكام عليها؛ (٢) حكم الحاكم بغير ما أنزل الله؛ (٣) التوحيد الكامل هو الجهاد، لإقامة الدولة الإسلامية.

ثم ينتهي محمد عبد السلام فرج لإسقاط كل ذلك على حكم الرئيس الراحل محمد أنور السادات وجواز حربه وقتله، ولو قتل بعض المسلمين تترّساً!

ب ـ مناقشة إسقاطات فرج وقراءته لابن تيمية

ينحصر دور محمد عبد السلام فرج في رسالته الفريضة الغائبة تعليقاً وتأويلاً وإسقاطاً لفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، على واقعه وواقعنا، فهو بعد أن يحكم على حكام هذا العصر أنهم «في ردة عن الإسلام تربّوا على موائد الاستعمار.. سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية، فهم لا يحملون

---

(١٣٠) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(١٣١) فرج، «الفريضة الغائبة،» ص ٦.

من الإسلام إلا الأسماء... وإن صلى وصام وادعى أنه مسلم»[١٣٢] يسرد حكم شيخ الإسلام في المرتد! والمرتد في منظومة شيخ الإسلام ابن تيمية هو من ترك دين الإسلام، ولم يحكم على حكام ماردين من التتر والنصيرية بالردة، بل قال إن المعنى في هذه الدار مركب، فضلاً عن تصحيف النص المنشور! ولعله اعتمد النسخة التي نشرها عبد الفتاح الزيني أحد المبكرين لتأسيس تنظيمات الجهاد الإسلامية ومن السابقين لنشر فتاوى ابن تيمية.

أنزل فرج أوصاف التتر عند ابن تيمية على واقع مصر في عهد السادات، فأسقط ما كتبه ابن تيمية عن كتاب لوزير التتر، وهو الهمذاني الإمامي، الذي لم يذكره فرج، في ماردين، أورد فيه حديث النبي (ﷺ) رضا النبي (ﷺ) بدين اليهود والنصارى بدليل سورة الكافرون، وأنه يطابق ـ حسب فرج ـ فكرة مجمع الأديان التي دعا لها الرئيس الراحل محمد أنور السادات بعد كامب ديفيد، ويسقط موالاتهم ومعاداتهم على موالاته ومعاداته!

ويتجاهل ـ أو يجهل فرج ـ في ذلك أن ابن تيمية كان يدافع عن أرضه ووطنه وطائفته ضد طائفة أخرى لا يرى أنها على الإيمان الصحيح، الصعود الشيعي التتري المتحول للإسلام الشيعي، وهو ما سنفصله في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

ويتضح هامشية نص الفريضة الغائبة على فتوى التتر واختزالات ابن تيمية فيها، في ما سرده مؤلفها تحت عنوان «مجموعة فتاوى لـ ابن تيمية تفيد في هذا العصر» في حكم الدار، وحكم الولاء والبراء، وحكم القتال في صفوف العدو مكرهاً، ثم عرض لآراء الآخرين من الإسلاميين كالمؤمنين بالعمل الخيري أو القنوات الشرعية أو الدعوة الروحية، أو الانشغال بطلب العلم، وغير هذا من أولويات الدعوات الإسلامية المختلفة غير الجهادية، مفنداً كل واحدة منها تلو الأخرى، ثم يدعو للخروج عن الحاكم لأنه غدا كافراً والإمامة لا تنعقد لكافر، ناقلاً عن ابن تيمية وغيره، ثم يذهب فرج في الجزء الأخير للحديث عن أولوية جهاد العدو القريب وهو الأنظمة المسلمة على قتال العدو البعيد في إسرائيل وغيرها، ويقول:

«فعلينا أن نركز على قضيتنا الإسلامية وهي إقامة شرع الله أولاً في بلادنا وجعل كلمة الله هي العليا.. فلا شك أن ميدان الجهاد هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل ومن هنا تكون الانطلاقة»[١٣٣] ثم يرفض شبهة من قال بأن الجهاد للدفع فقط، ويرد بعدها شبهة نسخ آية السيف لما قبلها مؤكداً بشواهد واستشهادات سلفية على أنها نسخت ما سبقها من آيات وأنه لا عهد بين المسلمين والكفار بعدها.

ثم يرد مشكلة غياب القائد المسلم الذي يقود الأمة ـ وهو هنا يرد مبطناً على حزب التحرير ـ ثم يفسر البيعة على القتال والموت كما جاءت في سيرة النبي (ﷺ) وأصحابه، ويشهد

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٧.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

بها الحديث، ثم تكلم عن عقوبة ترك الجهاد في سبيل الله، داعياً أتباعه للجهاد من أجل تمكين الحاكمية والشريعة وإقامة الدولة الإسلامية، بعد أن تحولت الدار ـ وفق رؤيته ـ من دار إسلام إلى دار كفر.

ج ـ فتوى التترّس ومقتل المكره من المسلمين

تحت عنوان «شبهات فقهية والرد عليها» يتناول محمد عبد السلام فرج ما يعرف بالتترّس، وهو ما يعد تأسيساً مبكراً من فرج لما يعرف بالعمليات الانتحارية، والتي يسميها الجهاديون «العمليات الاستشهادية» رغم إقرارهم جميعاً بأنها من المسائل الفقهية المحدثة التي لا أثر فيها لنص! والتي صارت نمطاً مائزاً لممارسات تنظيم كالقاعدة فيما بعد، كما أنها إحدى شبهات العمليات التفجيرية التي التزمها تنظيم الجهاد وبعض التنظيمات الأخرى في عملياتهم في عدد من البلدان.

في البداية يعرض فرج الشبهة قائلاً: «هناك من يخشى الدخول في هذا النوع من القتال محتجاً بأن الذين يواجهونه هم جنود فيهم المسلم وفيهم الكافر، فكيف نقاتل مسلمين؟! ورسول الله (ﷺ) يقول إن القاتل والمقتول في النار»؛ ثم يجيب: «ولقد تعرض شيخ الإسلام ابن تيمية لنفس السؤال فكانت مسألة من مسائل الفتاوى الكبرى في أجناد يمتنعون عن قتال التتر ويقولون إن فيهم من يخرج مكرهاً (وللجواب) يقول ابن تيمية (فمن شك في قتالهم فهو أجهل الناس بدين الإسلام وحيث وجب قتالهم قوتلوا وإن كان فيهم المكره باتفاق المسلمين كما قال العباس، لما أسر يوم بدر يا رسول الله إني خرجت مكرهاً فقال النبي (ﷺ)، أما ظاهرك فكان علينا وأما سريرتك فعلى الله. وقد اتفق العلماء على أن جيش الكفار إذا تترسوا (أي احتموا) بمن عندهم من أسرى المسلمين، وخيف على المسلمين الضرر إذا لم يقاتلوا فإنهم يقاتلون، وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترّسوا بهم وإن لم يخف على المسلمين. فإن جواز القتال المفضي إلى قتل هؤلاء المسلمين قولان مشهوران للعلماء، وهؤلاء المسلمون إذا قتلوا كانوا شهداء ولا يترك الجهاد الواجب لأجل من يقتل شهيداً فإن المسلمين إذا قاتلوا الكفار، فمن قتل من المسلمين يكون شهيداً ومن قتل شهيداً، وهو في الباطن لا يستحق القتل، لأجل مصلحة الإسلام كان شهيداً»[١٣٤].

وتحت عنوان جديد «أسلوب القتال الحديث» يجيب فيه عن سؤال: «فما هو أسلوب قتال المسلم في العصر الحديث؟ وهل له أن يعمل عقله ورأيه؟» ويستشهد بالأثر المشهور: «الحرب خدعة» والذي يقول النووي في شرح الحديث: «اتفق العلماء على جواز خداع الكفار في الحرب وكيف أمكن للخداع إلا أن يكون فيه نقض عهد وأمان فلا يحل» ومعلوم أنه لا عهد بيننا وبينهم حيث إنهم محاربون لدين الله سبحانه وتعالى، والمسلمون أحرار في اختيار أسلوب القتال المناسب على أن تحقق الخدعة وهي النصر بأقل الخسائر وأيسر السبل[١٣٥]. ويستشهد في سبيل ذلك بموقف

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

النبي (ﷺ) في غزوة الخندق واستشارته أصحابه، حتى أخذ بخطة سلمان الفارسي (ﷺ) في حفر الخندق.

ثم يردف بجواز الكذب على الأعداء وجواز الاغتيال الفردي لأعداء الدين، ومن يؤذون النبي (ﷺ) أو يشتمونه. وينقل فرج عن ابن تيمية في **الصارم المسلول** ما رواه البخاري عن سرية كعب بن الأشرف التي قادها محمد بن مسلمة، وكذلك مقتل شعبان بن خالد الهذلي على يد سرية قادها عبد الله بن أنيس الجهني، وقصة نعيم بن مسعود في غزوة الأحزاب، وجواز انغماس المسلم في جيش الكفار من أجل كشف الحق وهزيمتهم، وفي كل منها يجوز فرج الكذب وإظهار الموالاة من أجل الظفر بالعدو، كما ينقل عن النبي (ﷺ) تحريم قتل الصبيان والنساء والرهبان[١٣٦].

كما يناقش فرج قضية عدم الاستعانة بمشرك، ويورد روايتين متناقضتين في هذا، منها ما رواه مسلم عن عائشة... حين قال النبي (ﷺ) لرجل التحق به في معركة: «ارجع فلن نستعين بمشرك»؛ ورواية استعانته بصفوان بن أمية قبل إسلامه، ويحكي اختلاف المذاهب في ذلك، فيجوِّزون الاستعانة بالمشرك متى ضمن ولاؤه، ورفضها متى لم يضمن، فينقل فرج هذه الآراء دون أن يرجح أحدها: «وحمل الحديثين هذين الحالتين وإذا حضر الكافر بالإذن وضح له ولا يسهم له، وهذا هو مذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة والجمهور وقال به الزهري والأوزاعي يسهم له والله أعلم...» انتهى (مسلم بشرح النووي) باب الجهاد.

وينقل عبد السلام فرج عن مالك قوله في الاستعانة بالمشركين والكفرة «إلا أن يكونوا خدّاماً للمسلمين فيجوز»، وينقل عن أبو حنيفة أنهم يستعان بهم ويعاونون على الإطلاق متى كان الإسلام هو الغالب الجاري عليهم فإن كان حكم الشرك هو الغالب كره.

وينقل مؤلف الفريضة الغائبة عن الشافعي أنه يجوز وذلك بشرطين:

أحدهما أن يكون بالمسلمين قلة ويكون المشركون كثرة.

والثاني: أن يعلم من المشركين حسن رأي في الإسلام وميل إليه متى استعان بهم وضح لهم ولم يسهم (أي أعطاهم مكافأة ولم يشركهم في مهام المسلمين من الغنيمة)»[١٣٧]. كما ينقل فرج جواز قطع أشجار الكفار وتركها، ثم يردف بما يشبه الإرشادات للجيش المسلم، تحت عنوان «تنظيم الجيش المسلم» منها استحباب النبي (ﷺ) الغزو يوم الخميس، وكذلك استحباب الدعاء عند لقاء العدو، ثم ينقل فتاوى العلماء في ضرورة تنقية الصف، وتحذير تأمير الفقيه المغرور المعتز بنفسه[١٣٨].

---

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٩ وما بعدها.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

د ـ ملاحظات تحليلية على رسالة «الفريضة الغائبة»

نستخلص خلاصات من الاستدعاء الأول لـ ابن تيمية في فكر الحركات الجهادية، ومنحاها السلفي، عند محمد عبد السلام فرج ورسالته الفريضة الغائبة:

أولاها: ما نراه تجاوزاً لتوفيقية الإسلام السياسي في إمكان القبول بمنتوجات العصر الحديث، أو ما يعرف بالحداثة ومؤسسات الدولة الحديثة، كالديمقراطية والبرلمان والانتخابات... إلخ، سواء ربطا بينها وبين الشورى أو بحثاً عن المؤسسات التاريخية، فلم تكن تعمل مؤسسات التجربة الإسلامية اعتباطاً، ولكن كما دوِّنت الدواوين في عهد عمر بن الخطاب... كان هناك نظم للأوقاف ونظم للإجازات بين العلماء وطلاب العلم، ونظم للكفالات ونظم للجند... إلخ. وهو ما كشفته البحوث الكثيرة سواء في الفكر السياسي الإسلامي، أو كشفته دراسات التاريخ الاجتماعي الإسلامي، والبحث في الأخير لا يزال ضعيفاً بدرجة ما في الدرس المعاصر.

وثانيتها: تجاوز أزمة التأصيل لفكرة الحاكمية، وإخراجها من المنهج التأويلي للمنهج السلفي، فقد كانت عند المودودي وسيد قطب وصولاً إلى صالح سرية، كدعوة للانقلاب الإسلامي، تعتمد على التفسير اللغوي والتأويلي، للمصطلحات الأربعة (الإله ـ الرب ـ العبادة ـ الدين) تأكيداً للحاكمية، ودون مواجهة فعلية مع الأنظمة تعلن الصدام معها ابتداءً، فغاب عن أدبياتها التأسيس الأصولي والسلفي، وكان خطاب المودودي وقطب أقرب للكلامية والعقلانوية منه للسلفية والنصية واعتماد الدليل، قدر اعتماده الأكثر على التأويل العقلي، وهنا تميزت السلفية الجهادية عن سواها، حيث أصلت أفقياً أدلتها، واستدعت من الأدلة والتراث السلفي والإسلامي عموماً ما يعضد رؤاها في الحاكمية وتكفير الحكام ووجوب الخروج عليهم، فسببت في ما سبق أن أشرنا إليه الحرج الجهادي العملي والحرج العقيدي والأصولي.

ولكن نشير إلى عدد من الملاحظات النقدية والأخطاء المنهجية الواضحة عند فرج، نلخصها في أربعة أخطاء تحديداً:

(١) **انحصار في فتوى التتر:** انحصر محمد عبد السلام فرج في فتوى التتر، ولم يقرأ أو يتعرف مجمل خطاب ابن تيمية، وسائر فتاويه، كما لم يتعرف مطلقاً إلى ما كتبه الأخير في اعتقاد السلف، ونظريته السياسية التي وضحها في السياسة الشرعية والمظالم المشتركة وغيرهما، ونظرته إلى الإمامة والتي سردها في منهاج السنّة النبوية وغيره.

(٢) **غائية الإسقاط والتبرير لا التأصيل:** إن الهدف الواضح للمقولة الحاكمة عند محمد عبد السلام فرج هو إسقاط شبهة التكفير على نظام السادات بعد كامب ديفيد، وكذلك تخطئة مناهج آخرين من الجماعات والدعوات الإسلامية الأخرى، ولم تكن غايته الفهم أو التأصيل الشرعي المجرد أولا، فالتوت الأدلة لمصلحة الأحكام والنتائج، وكلاهما مختزل تاريخياً ونصياً في آن.

(٣) تجاهل محل الفتوى في حال ماردين وحال مصر: رغم تشابه الحالين ـ ظاهرياً ـ بين عصر هذه الجماعات وعصر ابن تيمية من سقوط الخلافة العباسية، سواء عند سقوط ماردين على يد هولاكو سنة ٦٥٧ هجرية، قبل مولد ابن تيمية، أو معركة شقحب سنة ٧٠٢ هجرية التي شارك فيها بالدعوة والحوار، ولم تكن تحولت بعد إلى خلافة رمزية استحياها الظاهر بيبرس على يد أحد المنسوبين لبني العباس سنة ٦٥٩ هجرية، لم تستمر سوى ستة أشهر فقط! إلا أن كاتب رسالة الفريضة الغائبة يتجاهل محل الفتوى في الحالين:

(أ) يتجاهل ماردين التي فتحت صلحاً ويجهل أن لـ ابن تيمية مجموعة فتاوى نشرت فيما بعد باسم الفتاوى الماردينية وأن فتواه في حكم الياسق لدى بعض التتر فيها رغم إسلامهم، كحكمه في أي بدعة مسلمة أو خروج أو مخالفة خطيرة لم يستحل بها النفوس والبلاد والعباد، إلا إذا كان دفاعاً عن النفس والأرض والعرض، وصد الجور والظلم، وأن موقفه منهم قائم بالأساس على ميلهم إلى الشيعة والإمامية ضد السنة، ونذكر هنا عبوراً صورة ابن العلقمي وصورة الهمذاني وزير قازان عند السنّة في زمن ابن تيمية وبعده.

(ب) يتجاهل حال مصر التي اضطرت إلى الصلح مدفوعة بموازين قوى عالمية، وبضغوط اقتصادية، واجتهاد وصلح، لو أبيح له تخطئته لا يباح له التكفير به، فقد اضطر خلفاء بني أمية إلى الصلح مع الروم ودفعوا لهم جزية في بعض الأحيان، وكذلك اضطر صلاح الدين إلى الصلح بعد فتح القدس ونزل على صلح الرملة المشهور.

(٤) تجاهل تفاصيل جهاد ابن تيمية: تجاهل مؤلف الفريضة الغائبة تفاصيل جهاد ابن تيمية نفسه الذي لم تكن أي من مواقفه إلا في إطار المشروعية الحاكمة، وتحت راية الدولة المملوكية، ونزولاً على أحكامها، حتى لو رآها خطأ كما كان في امتحاناته وحبسه مرات عديدة، وهو ما لا ينتبه له فرج ولا غيره.

ختاماً نرى أن مشكلة فرج هي تجاهل التفسيرات الكلية ـ شأن تفسيره ـ ركوناً دائماً للتفاصيل التي يوظفها وارتفاعاً فوق الحقيقة والتاريخ ووقائعه لتصدر السلفية الجهادية الوليدة أحكامها قصفاً من أماكنها للهدف مرة واحدة دون تحقيق.

٤ ـ ابن تيمية في تأسيسات الجماعة الإسلامية المصرية(١٣٩)

منذ نشأة الجماعة الإسلامية المصرية عام ١٩٧٢ وقبل مراجعاتها وسلسلة تصحيح مفاهيمها، التي أصدرتها على التوالي عام ١٩٩٧، كانت هناك مجموعة من الأدبيات التأسيسية التي اقتربت

(١٣٩) تُعتبر هذه الرسالة من النصوص التأسيسية للجماعة الإسلامية المصرية قبل مرحلة مراجعاتها التي بدأت عام ١٩٩٧ وظلّت سلسلة تصحيح مفاهيمها حتى العام ٢٠١٠، وقد صدرت حتمية المواجهة بتوقيع الجماعة الإسلامية، سنة ١٩٨٧. انظر: أبو محمد المقدسي، «حتمية المواجهة،» منبر التوحيد والجهاد ـ الجماعة الإسلامية، <http://www.tawhed.ws/r?i=739ßêçè>.

فيها من السلفية الجهادية، وإن لم تتصف بها، تمايزت بها جزئياً في الثمانينيات عن أدبيات جماعة الجهاد، حيث لا تكفّر الجماعة أحداً غير الحاكم والقائم بالأمر، دون أنصاره وجنوده ودون أن تكفِّر الطائفة الممتنعة بشكل كامل، عكس جماعة الجهاد التي تكفِّر الحاكم وأنصاره وتقول بقتال الطائفة الممتنعة بشكل كلي، وبينما كانت مجموعات الجهاد التي اتحدت في تنظيم سنة ١٩٨١ تحت قيادة محمد عبد السلام فرج، ثم تحت قيادة عبد القادر بن عبد العزيز وأيمن الظواهري الذي أدمجها في القاعدة يشبه السرية ويركز على الطليعة المقاتلة في شكل سري، كانت الجماعة الإسلامية تجمع بين الدعوي والعسكري، كما تميزت الجماعة الإسلامية - قبل وبعد مراجعاتها - بالتسامح، قياساً على تنظيمات الجهاد، مع مخالفيها من الحركات والجماعات الإسلامية الأخرى، وبخاصة جماعة الإخوان المسلمين، ولا تقول بتكفير الحاكم إلا بثبوت الجحد.

يقول مؤلف الرسالة الليمانية: «أيما طائفة ذات شوكة تمتنع عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة الواجبة فإنها تقاتل عليها - إلى قوله - وهذه الطائفة لا تكفَّر طالما أنها لم تجحد وجوب ما امتنعت عنه، أما إذا جحدوا فقد صاروا بالجحود مرتدين»[١٤٠]، فالجماعة ترى أن تارك الواجب لا يكفَّر إلا بالجحد كما اشترط مؤلفا كتاب القول القاطع المجاهرة بالجحد كشرط للتكفير: «أما إذا كانت مع امتناعها جاحدة فقد جاهرت بالجحود فتصير مرتدة»[١٤١] بينما عبد القادر بن عبد العزيز منظّر الجهاد يرى الامتناع شرط الكفر، ولو لم يثبت الجحد، وينسب اشتراط الجحود لغلاة المرجئة الذين كفّرهم السلف»[١٤٢].

من أبرز أدبيات الجماعة الإسلامية المصرية رسالة «حتمية المواجهة» وتأليفها باسم الجماعة، والرسالة الليمانية لطلعت فؤاد قاسم ورسالة القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع ومؤلفاه عاصم عبد الماجد وعصام دربالة، وكلمة حق التي كتبها الشيخ عمر عبد الرحمن مفتيها وأبرز رموزها العلمية، وغيرها من الأدبيات قبل مرحلة المراجعات.

في رسالة «حتمية المواجهة» نلاحظ الحضور الأكبر لشيخ الإسلام ابن تيمية. فقد حضر ذكره ثماني مرات اقتباساً وتأسيساً عليه، بينما لم يأتِ ذكر سيد قطب إلا مرة واحدة، من بين ما يفوق الثلاثة عشر ألف كلمة، تحدد الرسالة التنظيمية المستهدفين بها من المقدمة فيقول:

«هذا الحديث خطاب للمسلم الملتزم بتعاليم دينه، الجادّ في سعيه إرضاء ربه، الحريص على الفوز بنعيم الجنة والنجاة من عذاب النار. هذا الحديث خطاب للمسلم الذي يحمل الإسلام بين جنبات صدره، يتحرك به، ويتحرك له. ويعيش مهتماً بأمر المسلمين، حريصاً على نصرتهم ورفعة

---

(١٤٠) طلعت فؤاد قاسم، «الرسالة الليمانية في الموالاة،» (نسخة إلكترونية)، ص ١٣ و٢٣.

(١٤١) عاصم عبد الماجد وعصام دربالة، القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٢).

(١٤٢) عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٢، ص ٦٥٦ - ٦٥٧، <https://www.tawhed.ws/a?a=85ud42ss>.

شأنهم وإقامة دولتهم»[١٤٣]. وتحت عنوان «الواقع الأليم» تحدد هذه الرسالة ملامحه في ما يأتي: «أمة الإسلام - خير أمة أخرجت للناس - غدت اليوم في حال يدعو إلى الرثاء، خلافة ضائعة ودويلات ممزقة ضعيفة هزيلة متأخرة... شعوب مستذلة تجهل أمر دينها وتهمل أمر دنياها... احتلال أجنبي لديارها واستغلال وسيطرة على خيراتها... استعلاء وطغيان من أعدائها - اليهود والنصارى والملاحدة - الذين استباحوا الأرض والمال والعرض». ويضيف في رثاء الخلافة التي سقطت والدول التي لا تقيم شريعة الإسلام: «ويرنو البصر إلى الشرق ثم يرتد إلى الغرب، يبحث عن أثر للخلافة التي كانت، ينقب عن بلد واحد يحكم بكتاب الله، فينقلب البصر خاسئاً وهو حسير، حتى تلك البلدان التي تخلصت من ربقة الاحتلال منذ عشرات السنين لم يكن حظ الإسلام فيها أفضل من حظه في تلك التي ما زالت ترزح تحت الاستعمار، نعم، حكامها وقادتها من أبنائها ولكنهم علمانيون لا دينيون، تنكروا لشرعة الرحمن، واستبدلوا بها شرعة الشيطان، ولَّوا أدبارهم للقرآن، وذاق المسلمون على أيديهم أشد أصناف التنكيل والتعذيب، ونُحّي الإسلام عن الحكم والسياسة... عن التشريع والقضاء.. عن التعليم والإعلام والثقافة... عن الأسرة والمجتمع... وعاد الإسلام غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء»[١٤٤].

وينقلون عن ابن تيمية تعليقاً على شرح هذا الحديث عن غربة الإسلام: «أعظم ما تكون غربته إذا ارتد الداخلون فيه عنه» ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾[١٤٥]، فهؤلاء يقيمونه إذا ارتد عنه أولئك. «ولذلك بدأ غريباً ولم يزل يقوى حتى انتشر، فهكذا يتغرب في كثير من الأمكنة والأزمنة ثم يظهر حتى يقيمه الله (ﷺ)، كما كان عمر بن عبد العزيز لما ولي وقد تغرب كثير من الإسلام على كثير من الناس، حتى كان منهم من لا يعرف تحريم الخمر فأظهر الله به من الإسلام ما كان غريباً»[١٤٦].

ولكن لا يتساءل كاتب - أو كاتبو الرسالة - وهم يستشهدون بهذا القول في الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية[١٤٧]، هل تترادف وتتماهى غربة الإسلام مع عدم وجود الخلافة، والنص الذي يشيرون إليه في التدليل على هذه الخلافة، كان في عصر هي فيه قائمة قبل عهد الراشد الخامس عمر بن عبد العزيز... ولم يكن يعرف بعض الناس تحريم الخمر، كما ينقلون عن شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي يهتم بغربة الشريعة في الأمة والدعوة، وليس غربة الخلافة والإمامة، التي لم يهتم بها اهتمام الكثيرين قبله، ورفض هذا التأصيل لها كأساس للدين وغربته عند الشيعة والرافضة، وجعل

---

(١٤٣) أبو محمد المقدسي، «حتمية المواجهة،» ص ٣.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٤٥) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٥٤.

(١٤٦) أبو محمد المقدسي، «حتمية المواجهة،» ص ٦.

(١٤٧) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٨، ص ٢٩٧.

الإمامة للمتغلب ولم يرفض ولاية الاستيلاء فيها، وقصر البيعة على أهل الشوكة، كما أوضحنا في الفصل الرابع.

ثم يعرض كاتبو النص لحال الجماعات الإسلامية المختلفة التي تدعو إلى الإصلاح الإسلامي، من الخوارج إلى التكفير والهجرة، إلى طلاب العلم والمتصوفة، إلى الإخوان المسلمين، الذين يلتزمون القنوات الشرعية التي يحددها الحاكم ويصفهم: «وهؤلاء تجدهم يقتاتون بما يلقيه إليهم الحاكم ـ أي حاكم كافراً كان أو فاجراً ـ فيعملون من خلال (قنواته الشرعية)، ويلتزمون بأمره وحكمه، تماماً كالأحزاب السياسية التي لا تؤمن بعقيدة ولا تثبت على مبدأ». ثم يضيف في وصف مختلف هذه الجماعات: «هذه الجماعات الإسلامية، التي تملأ الساحة، ابتعدت عن الحق الذي أُمرنا به، فضلّت السبيل، وحادت عن الجادة، ووقعت في التحذير الذي حذرنا منه المولى سبحانه وتعالى في قوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾[١٤٨].

وفي تمييز وتصفية لمناهج هذه الحركات الإسلامية، تقول الجماعة الإسلامية في حتمية المواجهة: «إن أياً من هذه الجماعات لم تستطع الوقوف أمام التحديات الشديدة التي يواجهها المسلمون اليوم، ولم يحالفها التوفيق في إزالة واقع الهزيمة الأليمة، وما ذلك إلا لأنها تجاهلت وتنكّرت لآيات الله؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[١٤٩]؛ أي اتبعوا الإسلام كله بأحكامه وشرائعه وأوامره ونواهيه»[١٥٠].

وبعد هذا العرض تؤكد الجماعة الإسلامية المصرية حتمية المواجهة، بعد أن وجه النذير في حادث المنصة الشهير وقتل الرئيس المصري محمد أنور السادات في ذكرى احتفاله بنصر أكتوبر، بعد أن عقد الصلح مع اليهود، وتقول: «لهذا كان حتماً أن تخرج السيوف من أغمادها، ويشتعل البارود ويطلق الرصاص، ويقوم المجاهدون لدفع الظلم والجبروت، ورد العنف بالعنف والقوة بالقوة، ويظهر الفرقان لكل ذي عينين، فإما الجهاد والمواجهة والقتال، وإما الأسر والذل والهوان، فهذا وربك هو الحق الذي ضل عنه كثير، وتنكر له الكثير، وجبن أمامه الكثير. وتنفجر قضية المواجهة كما لم يحدث أبداً من قبل»[١٥١].

هذا هو الطريق الذي كانت تحدده الجماعة الإسلامية المصرية لنفسها ولأتباعها، واتخذته منهجاً بعد مقتل السادات، فتقول: «قضت هذه الطلقات ـ في أقل من دقيقة واحدة ـ على

---

(١٤٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٨٥، وأبو محمد المقدسي، «حتمية المواجهة،» ص ١٠، وانظر فيه الهامش الرقم ٥ الذي يذكرون فيه ثناء بعض الإخوان على عصر حسني مبارك، ودخولهم الانتخابات البرلمانية بالتحالف مع أحزاب علمانية كحزب الوفد.

(١٤٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٠٨.

(١٥٠) أبو محمد المقدسي، «حتمية المواجهة،» ص ١٠.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ١١.

فرعون مصر وطاغوتها، وأنهت حياة ذلك الشيطان الذي عاث في الأرض فساداً، ففتح السجون وسخر من الدين، وهزئ بأحكام الشرع ﴿وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ﴾[١٥٢] استطاعت الحركة الإسلامية المسلحة أن تقضي على هيبة الحكومة الظالمة الفاجرة وأن تزيل سطوتها وتحطم حاجز الخوف منها»[١٥٣].

ويبدو المنحى الجهادي عند الجماعة الإسلامية المصرية، المتأثر بـ سيد قطب وصالح سرية، أوضح وأعمق من المنحى السلفي، فهذه الرسالة تشير إلى أن الثورة الإسلامية بدأت بحادث اغتيال السادات، ولكن لا تنكر فضل السابقين أمثال سيد قطب وصالح سرية.

ولكن يظل شيخ الإسلام ابن تيمية أعمق حضوراً في متن هذا البيان التأسيسي والحركي للجماعة الإسلامية من سواه، وهي المواضع الآتية التي تمثل أساساً فكرياً لهذا التنظيم قبل مراجعاته، ولسائر التنظيمات الجهادية وهي:

- الحاكمية وتطابق الإيمان وتطبيق الشريعة، وحكم الدار.
- الخروج على الحاكم الذي يمتنع عن تطبيق الشريعة ويكون قتاله واجباً كقتال الطائفة الممتنعة أو أهل الردة في صدر الإسلام.
- الطريق الوحيد للإصلاح هو الجهاد.
- العودة للخلافة وإقامتها نظام حكم للمسلمين.

من ذلك تتناول الجماعة الإسلامية في «حتمية المواجهة» تحت عنوان «كتاب يهدي وسيف ينصر» تقتبسه الجماعة الإسلامية عن شيخ الإسلام ابن تيمية، ثم تنقل تعليقه على قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[١٥٤]؛ حيث يقول في السياسة الشرعية: (فمن عدل عن الكتاب قوِّم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف، كتاب يهدي وسيف ينصر، وقد روى عن جابر بن عبد الله... قال: «أمرنا رسول الله (ﷺ) أن نضرب بهذا ـ السيف ـ من عدل عن هذا ـ المصحف ـ»[١٥٥]. وتنقل عنه في الفتاوى قوله: «إذا ظهر العلم بالكتاب والسنة وكان السيف تابعاً لذلك كان أمر الإسلام قائماً)»[١٥٦]. ثم تردف بقولها: «ومخطئ أشد الخطأ من ظن أن إقامة دولة الإسلام وإحراز النصر للمسلمين قد يتحقق دون بذل وتضحية وجهاد ومواجهة، مواجهة شاملة صادقة، تشمل الإسلام كله دون انتقاص أو تجزئة، تواجه الكفر

---

(١٥٢) القرآن الكريم، «سورة القصص،» الآية ٣٩.
(١٥٣) أبو محمد المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٥٤) القرآن الكريم، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.
(١٥٥) أبو محمد المقدسي، المصدر نفسه، ص ١٥.
(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٥، نقلاً عن: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٠، ص ١٣ وج ٢٠، ص ٣٩٣.

والطغيان، وتزيل الفساد والضلال... تكفر بالطاغوت وتؤمن بالله وتستمسك بالعروة الوثقى»[157] وتشير إلى أنها في دعوتها إلى القتال وإسقاط نظام الحكم الذي يخالف حكم الله وذلك بمواجهته بالسلاح، والعتاد لا ينفي قيامها «باستفراغ الجهد الموسع في كل فرائض الدين من الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع إقامة الكتائب المسلحة المجاهدة. وانظر تفصيل ذلك في شرح بنود ميثاق العمل الإسلامي، للجماعة الإسلامية»[158].

وتؤكد الجماعة الإسلامية في رسالتها «حتمية المواجهة» على إيمانها بحتمية المواجهة والقتال المسلح، من وجوه أربعة: **الأول**، خلع الحاكم الكافر المبدِّل لشرع الله؛ **الثاني**، قتال الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام؛ **الثالث**، إقامة الخلافة وتنصيب خليفة للمسلمين؛ **الرابع**، تحرير البلاد واستنقاذ الأسرى ونشر الدين.

وترى أن حتمية المواجهة حتمية تاريخية للصراع بين الحق والباطل، نظراً إلى الواقع المهزوم للجماعات التي تركت سيف الجهاد المسلح والأمور التي تؤكد حتمية المواجهة، وكذلك حتمية شرعية. وينقل عن ابن تيمية قوله في مقصود الجهاد: «وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين»[159]. وهو ما يحتمه وجود حاكم مبدل للشريعة لكفره بهذا التبديل. وإن بلاداً تحكم بالقوانين الوضعية وليست تحكم بشريعة الله، وتورد على ذلك عدداً من الأمثلة سواء بخصوص الحدود الجسدية أو حد الردة وعدم تحريم الربا[160]، وتؤكد الجماعة الإسلامية أن ترك الحكم بشرعة الإسلام والحكم بالقوانين الوضعية كفر بواح، مؤكدة الحاكمية وأن عدم تطبيق الشريعة يعني أن الحكام نصبوا أنفسهم طواغيت وأصناماً تُعبد من دون الله. وينقل عن ابن كثير وغيره حال التتر الذين أفتى شيخ الإسلام ابن تيمية بكفرهم[161] وأن الحاكم المستبد الكافر «يجب على المسلمين القيام عليه وقتاله وخلعه» وينقلون عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: «أية طائفة انتسبت إلى الإسلام وامتنعت عن بعض شرائعه الظاهرة المتواترة، فإنه يجب جهادها باتفاق المسلمين حتى يكون الدين كله لله»[162].

وتنقل الجماعة الإسلامية عن الشيوخ عمر عبد الرحمن ويوسف العلم وعلي جريشة وعبد القادر عودة وغيرهم ما تراه اتفاقاً على قتال الطائفة الممتنعة عن تطبيق شرع الله، وتقول في فتوى ماردين: «سئل ابن تيمية عن بلدة اسمها (ماردين) عامة أهلها مسلمون وحكامها خارجون

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ١٥.
(١٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥، الهامش ٢١.
(١٥٩) المصدر نفسه، ص ١٨.
(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٣٣.
(١٦١) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٥.

عن شرائع الإسلام؟ فأفتى بأنها «دار مركبة» يعامل المسلم فيها بما يستحقه ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه.. لعمر الله فكأنه يفتي في بلادنا» ثم تعقب إسقاطاً على الأحوال المعاصرة: «إن هذه الطائفة التي تعاون الحاكم على كفره وتعطل شرع الله وتمتنع عن الحكم بكتابه وإقامة حدوده... وتقف لديه بالمرصاد.. وتمنع المسلمين من إقامة الدين في الأرض، هي، وكل من وقف في صفها يحميها ويذود عنها، كلهم جميعاً قد حكم الإسلام بوجوب قتالهم، وإن أقروا مما امتنعوا عنه... وإن صلوا وصاموا وادعوا أنهم سيقومون بتطبيق شريعة الإسلام يوماً ما»[١٦٣].

وبعيداً من الإمام الجويني الذي افترض خلو الزمان، ومخالفة لـ ابن تيمية الذي اكتفى بمناقشة الجدال الكلامي ونقض مقولات الشيعة عن الخلافة والإمامة، مركزاً على دور الشريعة في الأمة، عن الإمام تجعل الجماعة الإسلامية حتمية إقامة خليفة حتمية شرعية ثالثة، لضرورة المواجهة والقتال مع الدول والأنظمة القائمة، فتنقل عن ابن خلدون والنووي وغيرهم في وجوب الإمامة، كما تنقل عن ابن تيمية قوله: «إن أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام لدين إلا بها، فإن بني أدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأسٍ... فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرئاسة أو المال بها»[١٦٤].

وهنا نلحظ واقعية ابن تيمية، التي أشار إليها توماس كوك في بحثه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهو يتكلم عن تنظيم الاجتماع الإنساني لنفسه، وتراتبيته، ولم يول الخلافة والإمامة ما عرف عند من تبعوا الشيعة رداً عليها، في كلاميتها وعقديتها، جدالاً معهم أو نقداً لآرائهم التي انتقدها عقدياً وتاريخياً في سفره منهاج السنّة النبوية. وتبعاً لهؤلاء تتابع الجماعة الإسلامية المصرية في حتمية المواجهة هذا التراث السلطاني، فتتكلم عن شروط الإمام، اعتماداً على بعض المصادر دون بعض، ثم تقدم سرداً تمجيدياً لتاريخ الخلافة في أربعة عشر قرناً وكيف أسقطها اليهودي الدونمي مصطفى كمال أتاتورك، وكيف احتلت فلسطين؟! وتحت عنوان أخير «لنكن صرحاء...» تقول الجماعة الإسلامية المصرية: «إن الطريق يبدأ بمصر... ولا بد أن تتحرر مصر من سيطرة العلمانيين الفجّار... ولا بد أن تتحرر مصر من تبعية اليهود والنصارى... ولا بد أن تعود مصر إلى حكم المسلمين... وتعود حاضنة عمرو بن العاص... وقلعة صلاح الدين الأيوبي، وحينئذ، لن يقف أمامنا يهود أو نصارى أو ملاحدة». ﴿... وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ. بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾[١٦٥].

---

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(١٦٥) القرآن الكريم، «سورة الروم،» الآيتان ٤ ـ ٥، وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ٦٤.

في هذا الكتاب يتحقق المنطلق حاكمياً قطبياً بالأساس، وتبدو محطة اغتيال السادات انطلاقة رئيسية واثقة في فكر ومسار هذه الجماعة التي استمر صدامها مع النظام الحاكم حينئذ ما يقترب من العقدين، حتى وضعت مراجعاتها أواخر التسعينيات، ولكن يتضح أنه يغلب على خطابها النهج الذرائعي الذي يقتبس ما يناسب غايتها وأهدافها، سواء من خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية أو من غيره، فعند تناوله للإمامة وشروط الإمامة لم تأخذ ما قاله ابن تيمية الذي اختصر الشروط في القوة والأمانة، لأنها تريد صفات عديدة يتأكد أنها لا تنطبق على حاكم معاصر، فيبدو الكتاب نداء حركياً أكثر منه عملاً علمياً في مجموعه يستحث ويثير ويستنفر أتباعها دون قدرة على التأسيس المنفصل لغير حكم الدار. ولعل لهذا السبب كانت مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، وهي كبرى الجماعات الجهادية المصرية عموماً، أكثر سهولة وانسيابية من سواها، لسهولة التأسيس الصحيح للنداءات الحركية.

ثالثاً: تبلور السلفية الجهادية ومرجعياتها

في مفهوم السلفية الجهادية: قال ابن تيمية في تحديد الأسماء والمصطلحات: « قال الفقهاء: الأسماء ثلاثة أنواع: نوع يُعرف حَدّه بالشرع كالصلاة والزكاة، ونوع يُعرف حدّه باللغة كالشمس والقمر، ونوع يعرف حده بالعرف، كلفظ القبض ولفظ المعروف في قوله ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[١٦٦].

حل مفهوم السلفية الجهادية، الصاعد منذ أوائل التسعينيات، محل مفهوم الجهادية كمرجعية لتيارات العنف الديني الساعية للتغيير الإسلامي وفق تغيير الأنظمة بالخروج عليها، ومقاتلتها على أساس من تكفيرها، وعبَّر هذا التعبير الجديد عن السند السلفي لهذه التيارات.

يقوم مفهوم السلفية الجهادية على ركيزتين رئيستين هما: الأولى، سلفية العقيدة، مع القول بالحاكمية؛ والثانية، جهادية المنهج في التغيير، وتكفير الأنظمة (الديار) المعاصرة والخروج عليها. وسنحاول التعريف به هنا من خلال عرف ومعرفة أصحابه المعروفين به، حيث يظهر خلاف على بداية ظهور اصطلاحه، فبينما يعود به البعض لمجموعة أيمن الظواهري في مصر سنة ١٩٦٥[١٦٧]، ويرى البعض الآخر فيرى البعض أنه ظهر عام ١٩٨٨ على يد عبد الله عزام، ولكن لا نعرف نصاً يثبت ذلك الظهور عنده[١٦٨]. كما أنه مشكل في احتكاره، فلا تنكر أي دعوة سلفية أنها جهادية كما لا تنكر أي دعوة جهادية أنها سلفية. ومن الثابت أنه لا يوجد مفهوم إلا وقد سبق دلالاته استخدامه

(١٦٦) انظر: القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٩١، وابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٣، ص ٨٢.

(١٦٧) انظر: المبحث الثاني في هذا الفصل في تحقيق نشأة الفكر الجهادي.

(١٦٨) رضوان السيد، «مفاهيم الجهاد والحرب العادلة واستعمالاتها في الواقع المعاصر،» الحياة، ١٥/ ١٠/ ٢٠٠٥.

وتأطيره النهائي، وقد سبق أن رصدنا محطات الالتقاء بين الفكرين السلفي والجهادي، في مخاضات التنظيمات الجهادية في مصر.

لكن رغم ذلك، نؤكد أن توصيف «الجهادية» كان هو السائد والشائع حتى تسعينيات القرن الماضي، ثم حل محله وصف «السلفية الجهادية» في الإشارة إلى هذه الجماعات، وهو ما يمكن أن نعيده لأمرين هما: المفاصلة، ونقصد بها المفاصلة مع تيارات السلفية الأخرى، التي ترفض الخروج، أو تنتقد الجهاديين، أو تيارات الإسلام السياسي، التي تؤمن بالجهاد ولا تدعو إليه؛ والتبلور، حيث تبلورت مرجعيات أكثر سلفية تدعو للمسألة الجهادية وتبرر لخطابها وممارساتها في آن، ويبرز في ذلك أسماء كالأردني أبي محمد المقدسي (ولد سنة ١٩٥٧) الذي أسس تنظيم بيعة الإمام في الأردن سنة ١٩٩٤ ونظنه أول من استخدمه ورفقاؤه؛ والمصري عبد القادر بن عبد العزيز (ولد عام ١٩٥٠)، وإن كان الأخير أسبق تأليفاً، فربما الأول الأكثر والأوسع أثراً.

إن أقدم نص موجود، يستخدم هذا المفهوم في الخطاب الجهادي، يعود إلى تسعينيات القرن الماضي، أو ربما قبله بقليل، كتمييز للسلفيات الجهادية عن تيارات الجهادية والإسلام السياسي السابقة، التي تلتقي فقط معها في الحاكمية دون المنهج السلفي في الاستدلال والاعتقاد، ونجد في الإشارة إلى هذا المنهج وظهوره رسالة قصيرة للأردني أبي محمد المقدسي بعنوان «لماذا السلفية الجهادية؟؟» يقول في مقدمتها مخاطباً مريديه: «اِلحقْ بالركب، واسلك سبيل السلفية الجهادية! ولتكن سلفي العقيدة، جهادي المنهج - وهو منهج السلف... أيضاً»، ويختمها بقوله: «فطوبى لمن تنكَّب عن طريق «القاعدين»، وسار في طريق «القاعدة»[(١٦٩)]، وهو ما يعبِّر عن تلاقي التعبيرين، السلف والجهاد، وتكون السلفية الجهادية، مرجعية لتنظيم وشبكة القاعدة وفروعها التي كان ولا يزال المقدسي ينظر لها ويؤيدها، رغم بعده التنظيمي عنه.

يؤسس المقدسي لهذا المفهوم على عدد من الحجج هي كما يأتي:

- فضل السلف ومرجعية السلفية: وفي ذكر هذا الفضل ينقل عن ابن تيمية قوله: «ومن المعلوم بالضرورة لمن تدبر الكتاب والسنّة وما اتفق عليه أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف؛ أن خير قرون هذه الأمة - في الأعمال والأقوال والاعتقاد وغيرها من كل فضيلة - القرن الأول، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم - كما ثبت ذلك عن النبي (ﷺ) من غير وجه - وأنهم أفضل من الخَلف في كل فضيلة، من علم وعمل وإيمان وعقل ودين وبيان وعبادة، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل، هذا لا يدفعه إلا من كابر المعلوم بالضرورة من دين الإسلام وأضلّه الله على علم، كما قال عبد الله بن مسعود...: «من كان منكم مستناً فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد؛ أبرّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلّفاً. قوم اختارهم الله لصحبة

(١٦٩) أبو محمد المقدسي، «لماذا السلفية الجهادية؟،» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/FAQ/display_question?qid=120>.

نبيّه وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم، وتمسكوا بهديهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»[١٧٠]. كما ينقل عن غيره يقول: «عليكم بآثار من سلف، فإنهم جاؤوا بما يكفي وما يشفي، ولم يحدث بعدهم خير كامن لم يعلموه». وما أحسن ما قال الشافعي... في رسالته: «هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا»[١٧١].

ـ سلوك سبيل الجهاد: ويقيم ذلك استناداً إلى آيات قرانية وأحاديث نبوية وأقوال السلف في ما يأتي:

ـ الجهاد موجب للهداية: يقول المقدسي: «وقد وعد الله (ﷻ) بالهداية لمن سلك سبيل الجهاد، فقال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[١٧٢]. وينقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية تفسيره لهذه الآية بقوله: (ولهذا كان الجهاد؛ موجباً للهداية، التي هي محيطة بأبواب العلم، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾، فجعل لمن جاهد فيه؛ هداية جميع سبله تعالى، ولهذا قال الإمامان عبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل وغيرهما: «إذا إختلف الناس في شيء فانظروا ماذا عليه أهل الثغر، فإن الحق معهم، لأن الله يقول: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[١٧٣].

ـ الطائفة المنصورة طائفة مقاتلة: يقول المقدسي: أخبرنا (ﷺ) أن الطائفة المنصورة المهتدية، هي طائفة مقاتلة مجاهدة، فقال (ﷺ): «لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله، قاهرين لعدوهم، لا يضرهم من خالفهم، حتى تأتي الساعة وهم على ذلك» (رواه مسلم).

وتكون النتيجة أنه «يتضح جلياً؛ أن السلفية الجهادية هم الطائفة المنصورة التي وعدها الله ورسوله (ﷺ) بالنصر والقهر لعدو الإسلام وعدوها، واتضح أيضاً أن كل من خالف سبيلها، فلم يعتقد بعقيدة السلف الصالح، أو لم يسلك سبيل الجهاد؛ فهو من الضالين المخذولين».

ـ العمل أصل من أصول الإيمان، وعدم الإرجاء المعاصر: يجتمع السلفيون الجهاديون والسلفية القطبيون على وصف كل من يتوقف في تكفير مخالفيه على أنهم مرجئة معاصرون، ويرفضون التوقف في التكفير، مؤكدين أن العمل أصل من أصول الإيمان، وأنه ينقضه، ولا يحضر عند كثير منهم شرط الاستحلال كشرط للتكفير، واعتقاد ما يخالف الدين اعتقاداً صحيحاً يحل محل اعتقاد الدين والشرع نفسه.

---

(١٧٠) المصدر نفسه، نقلاً عن: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٤، ص ١٥٨.

(١٧١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٨.

(١٧٢) القرآن الكريم، «سورة العنكبوت،» الآية ٦٩.

(١٧٣) انظر: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٤٤٢.

يتضح هذا في نص آخر، وهو لعبد القادر بن عبد العزيز - في مرحلته الأولى - وكتابه التأسيسي لجماعة الجهاد المصرية الجامع في طلب العلم الشريف، وقد تم تأليفه أوائل التسعينيات أيضاً، الذي عُدّ دستور جماعة الجهاد والقاعدة، يلح فيه على أن العمل أصل من أصول الإيمان، وهو المرجع الأول للسلفية الجهادية رغم مراجعاته عام ٢٠٠٩، فيلح على وصف كل من يرفض التكفير بالإرجاء، فنجد وصف ابن حزم وابن حجر والقاضي عياض وسائر الأشعرية وصولاً إلى كل من يتوقف من المعاصرين في مسائل التكفير مخطئاً ويقول في ذلك حسماً وحكماً على كل هؤلاء بأنهم مرجئة بما فيهم أئمة كبار كابن حزم وكابن حجر العسقلاني.

- ابن حزم مرجئ: يقول عبد القادر بن عبد العزيز: «وأما مذهب ابن حزم في الإيمان فهو مرجئ، وله مذهب خاص في الإرجاء، فجميع فرق المرجئة تخرج العمل من الإيمان، أما ابن حزم فإنه يُخرج العمل من أصل الإيمان ويُدخله في الإيمان الواجب، أما الدليل على أنه يخرج العمل من أصل الإيمان: فقوله (فأما الإيمان الذي يكون الكفر ضداً له فهو العقد بالقلب والإقرار باللسان فإن الكفر ضد لهذا الإيمان) [(الفصل) ٣/ ٢٥٥]، وقوله (الإيمان الذي يكون الكفر ضداً له) فهذه صفة أصل الإيمان، فأخرج العمل من أصل الإيمان وقَصَره على اعتقاد القلب وإقرار اللسان كقول مرجئة الفقهاء خلافاً لأهل السنة، ويترتب على هذا أنه لا يكفُر أحدٌ بشيء من العمل، وهذا ما يصرّح به ابن حزم فقال (ومن ضيّع الأعمال كلها فهو مؤمن عاصٍ ناقص الإيمان لا يكفر) [(المحلّى) ١/ ٤٠]، ويدل على إرجائه أيضاً تجويزه قول (أنا مؤمن مسلم قطعاً عند الله تعالى) هكذا بدون استثناء بل على وجه القطع والجزم [(الفصل) ٣/ ٢٧١]. وهذه كلها أقوال المرجئة بلا ريب... حيث يقول ابن حزم» وأما الإيمان الذي يكون الفسق ضداً له لا الكفر، فهو ماكان من الأعمال فرضاً فإن تركه ضد للعمل وهو فسق لاكفر. وأما الإيمان الذي يكون الترك له ضداً فهو كل ما كان من الأعمال تطوعاً فإن تركه ضد العمل به وليس فسقاً ولا كفراً».

ويعقب عبد القادر بن عبد العزيز: «وبهذا تعلم أن ابن حزم وافق المرجئة في مسائل ووافق أهل السنة في مسائل، ولهذا فإن قوله «الإيمان والإسلام شيء واحد - إلى قوله - كل ذلك عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية» [(المحلى) ١/ ٣٨]، كلامه هذا وإن كان موافقاً لأهل السنة في ظاهره إلا أنه مخالف لهم في الحقيقة إذ لا يُدخِل العمل في أصل الإيمان كما ظهر من كلامه السابق، فأمره مضطرب»[١٧٤].

- رفض كلام ابن حجر العسقلاني: يرفض عبد القادر بن عبد العزيز تفسير ابن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢هـ) لاشتراط العمل في الإيمان بأنه شرط كمال وليس شرطاً لنفي الإيمان، معقباً أن هذا كلامه وليس كلام السلف، ويرفض منه تفسير حديث النبي (ﷺ) (لا يؤمن أحدكم حتى يحبَّ لأخيه ما يُحب لنفسه) حيث يقول ابن حجر: (والمراد بالنفي كمال الإيمان، ونفي اسم

(١٧٤) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٢.

الشيء نفي الكمال عنه، مستفيض في كلامهم كقولهم: فلان ليس بإنسان)[175]. يعقب عبد القادر بن عبد العزيز: متجاوزاً الروايات التي أوردها ابن حجر معضداً بها رأيه كرواية ابن حبان في صحيحه (لا يبلغ العبد حقيقة الإيمان) ومعنى الحقيقة هنا الكمال كما يقول ابن حجر[176]، ويعقب عبد القادر بن عبد العزيز: «هذا ليس صحيحاً، فنفي الإيمان صيغة وعيد، والوعيد لا يرد إلا في حق من ترك واجباً إما من أصل الإيمان وإما من الإيمان الواجب، أما من ترك شيئاً من الإيمان المستحب فلا وعيد في حقه، ولهذا فإن كل آية أو حديث ورد فيه نفي إيمان، فإما أن يراد به نفي أصل الإيمان فيكون صاحبه كافراً، وإما أن يراد به نفي الإيمان الواجب أي كماله الواجب فيكون صاحبه فاسقاً»[177].

اعتداد واضح بالذات ونقد للأكابر من العلماء، وتجرؤ على تخطئتهم التزمه عبد القادر بن عبد العزيز دائماً، وخاصة في مسألة التكفير بالعمل، رغم أنه لا يقبل مصطلح الحاكمية شأن أبي محمد المقدسي وغيره، إلا أنه يقترب من منطق بعض الخوارج في التكفير بالمعصية، ولكن تمييزاً لهم من الخوارج ومن هذا الفهم، يقول عبد القادر بن عبد العزيز بتمييز الأعمال، والترجيح بينها وفق إسناداته لتراث السلف وانتقاءاته منه، من أن هناك معاصي تكفر الكفر الأكبر، وأن الامتناع عن فعل الواجب لا يشترط جحوده بل الامتناع نفسه يكفّر أصحابه، بدءاً من الصلاة حتى الحكم بغير ما أنزل الله، ويؤكد وفق ذلك أن «العمل من حقيقة الإيمان ليس شرطاً في كماله فقط، والإيمان عندهم ثلاث مراتب: أصل وكمال واجب وكمال مستحب» ثم يضيف: «والعمل يدخل في المراتب الثلاث. فما كان من العمل تركه كفر فهو من أصل الإيمان، وما كان من العمل تركه فسق فهو من الإيمان الواجب، كأداء الواجب وترك الحرام، وما كان من العمل لا يُذم تاركه ولا يعاقب فهو من الإيمان المستحب، كالنوافل»[178].

وهنا تحضر الحاكمية أو الحكم بغير ما أنزل الله كبيرة عظمى تستوجب التكفير كما يستنتج، دون تفصيل في مسألة التقنين واحتوائه على كثير من جوانب الشريعة، والإقرار العامة بكونها مرجعية وإعلان هوية الإسلام في دساتير الدول أو الديار الإسلامية، فهو يؤسس لمنهج النفير والجهاد الذي لا يستدعي توقفاً ولا ضبطاً ولا ما يسميه إرجاء، رغم ما عرف في تاريخ الكلام الإسلامي من مذهب ما يعرف بمرجئة السنة.

نعم إنه خطاب النفير، الذي لم يهدأ، ولن يهدأ برأينا، إلا بعد أن أصابته غلواؤه وأنتجت من هم أكثر منه غلواً، ممثلاً بتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، التي زايدت غلواً على منظّري

---

(175) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، مج ١، ص ٥٧.

(176) المصدر نفسه.

(177) ابن عبد العزيز، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٢، ص ٥٩٨.

(178) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٢، ص ٥٩٨.

السلفية الجهادية الأول، وبخاصة أبي محمد المقدسي المذكور، وأبي قتادة الفلسطيني، الذي وصفهم بالخوارج و(كلاب أهل النار) بعد ذلك[١٧٩].

١ - مرجعيات السلفية الجهادية المعاصرة

يلتزم عدد من التنظيمات الجهادية المعاصرة السلفية الجهادية مرجعية لها، يمكن تحديدها في ثلاثة أنواع:

- شبكة القاعدة وفروعها في سائر دول العالم (جزيرة العرب: السعودية واليمن - المغرب الإسلامي - بلاد الرافدين - سورية (جبهة النصرة) - أوروبا - آسيا - أفريقيا.. إلخ).
- تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام المعروفة إعلامياً بتنظيم (داعش) وفروعه في سورية والعراق وليبيا ومصر.
- تنظيمات جهادية كأنصار الشريعة في مصر وليبيا واليمن وتونس، وحركة أحرار الشام في سورية، وجيش أنصار السنة في العراق، وجيش الإسلام في ليبيا وسورية (تنظيمان مختلفان) وحركة أنصار الدين في مالي، وحركة شباب المجاهدين في كشمير، وحركة بوكو حرام في نيجيريا.. إلخ.

تزامن هذا التمدد التنظيمي، مع الضخ النظري المتتالي والمتزامن لأجيال ثلاثة من المنظرين كذلك يؤسسون للسلفية الجهادية، حتى العام (٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ) نعرف في ما يأتي بأبرز أسماء كل جيل منهم:

أ - أبرز أسماء الجيل الأول من منظّري السلفية الجهادية

- الأردني أبو محمد المقدسي: هو الشيخ عصام البرقاوي الشهير بأبي محمد المقدسي الأردني الفلسطيني الأصل (مواليد سنة ١٩٥٧) والذي اشتهر بأنه أستاذ أبي مصعب الزرقاوي، المرشد الروحي لكثير من القاعديين في الأردن والعراق والسعودية، وله من التصانيف عشرات الكتب والرسائل من أبرزها القواعد الكفرية في تكفير الدولة السعودية الذي تأثر به فرع القاعدة في جزيرة العرب، وكتاب ملة إبراهيم في الولاء والبراء وكتاب تبصير العقلاء في تكفير الحاكم ورفض الإرجاء، وغيرها كثير.

وقد بدأ ظهور اسم المقدسي بعد بدء التفجيرات في السعودية في منتصف التسعينيات، كما كانت تدرَّس كتبه في معسكرات هيرات والفاروق، ودعا لتدريسها - كما يذكر - تلميذه أبو مصعب الزرقاوي وهو يعتبر من أكثر منظّري القاعدة إنتاجاً وخطورة على المستويين الكمي والكيفي، وتأتي مراجعاته التي تحدثت عنها بعض الجهات الإعلامية، وفي انتقاده الزرقاوي وعملياته في العراق، مراجعات جزئية هدفها خدمة عمليات القاعدة أكثر منها نقداً لهذه الممارسات، بل إن كتابه وقفات

(١٧٩) انظر: نسيرة، سرداب الدم: نصوص داعش: دراسة تحليلية ونقدية.

مع ثمرات الجهاد، الذي وثق فيه بعض تحفظاته عن ممارسات بعض المجاهدين، تأتي كنصائح من باب الحرص على العمل وسريته وحنكة أصحابه، وعدم تسرعهم. هي نصائح عملية أكثر منها نقداً أو مراجعة شاملة شأن الجماعة الإسلامية المصرية أو مراجعة لشرعية القتال في اللحظة الحالية للفئة الممانعة، مع تكفيرها شأن مراجعات عبد القادر بن عبد العزيز التي صدرت مسلسلة في ما عرف بـ وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم.

- المصري عبد القادر بن عبد العزيز (ولد بمحافظة بني سويف بصعيد مصر سنة ١٩٥١) في مرحلته الأولى:

اسمه الحقيقي سيد إمام الشريف، وعاد لاستخدامه في مراجعاته، ونستخدم الأول في مرحلته الأولى، كما استخدمه، ونستخدم الثاني في مرحلة مراجعاته حين عاد إليه، أو شهرته د. فضل، التي اشتهر بها في المرحلتين.

يُعَد عبد القادر بن عبد العزيز، مفتي تنظيم الجهاد السابق، وله كتاب العمدة في إعداد العدة عام ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، إضافة إلى عدد من الكتب الأكثر أهمية، واتسع تأثيره في جماعات الجهاد في مصر والعالم، وكان مقرباً محل إجلال من أسامة بن لادن زعيم القاعدة ومن غيره. ومؤلفاته هي: كتاب الجامع في طلب العلم الشريف عام ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ويعد هذا الكتاب بالخصوص المرجع الجهادي الأهم والمصدر لمختلف تيارات السلفية الجهادية، رغم اختلاف منظريها معه بعض ما أتى فيه من مسائل وتشدد في النقد، إلا أنهم كانوا يوافقون على مجمله؛ العمدة في إعداد العدة، وهو كتاب كتبه أيضاً في التأسيس لفكر الجهاد؛ كتاب النصيحة في التقرب إلى الله تعالى (عام ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

ويذكر أعضاء سابقون للقاعدة، أن الدكتور فضل أو عبد القادر بن عبد العزيز أثناء وجوده في أفغانستان، كان يعتبر مفتي العرب الأفغان، بشكل كبير أثناء وجوده هناك، وكما يذكر عبد القادر بن عبد العزيز نفسه فإنه ألّف كتابه الجامع ليكون دستوراً ومنهجاً لتنظيم القاعدة بعد تأسيسه، بل يذكر أيمن الظواهري أن جماعة الجهاد تكفلت بنفقته وتكلفته وجندت له المساعدين، وأن اسم عبد القادر بن عبد العزيز ليس إلا اسماً حركياً لهذه الجماعة ذاتها[١٨٠]، وليمثل أدبياته. ويبدو أن هذه العلاقة قد استمرت مع عبد القادر بن عبد العزيز، حتى وصلت إلى الاستشارات الشخصية. فقبل سفر بن لادن إلى السودان، استشار الدكتور فضل في ذلك بعد التضييق عليه من قبل حكومة المملكة، فنصحه بعدم الخروج من السعودية، والبقاء في بلده وإصلاح أوضاعه، كما يحكي نجل الأخير[١٨١].

---

(١٨٠) أيمن الظواهري، «جزء من حلقة اللقاء المفتوح: الجزء الأول،» الموقع الإلكتروني أنا المسلم، <http://www.muslm.org/vb/archive/index.php/t-345053.html>.

(١٨١) انظر: «حوار مع إسماعيل سيد إمام،» الجريدة (الكويت)، ١٣/ ٤/ ٢٠٠٨.

وسنقدم له ترجمة مفصلة عند تناولنا لمراجعات السلفية الجهادية والقاعدة، من هذه الدراسة[182].

ـ الشيخ السعودي حمود عقلا الشعيبي (ولد سنة ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٨ تقريباً ـ وتوفي عام ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢)[183]. ورغم أنه كان شيخاً مسناً، كف بصره صغيراً. ارتبط بالمفتي السعودي الراحل محمد بن إبراهيم، وقد أيد مواقف القاعدة والسلفية الجهادية من الدولة السعودية ومن سائر الأنظمة، وأيد العمليات الانتحارية وله في ذلك عدد من الكتب والرسائل.

ـ الطبيب أيمن الظواهري أمير تنظيم الجهاد وزعيم القاعدة الحالي في مختلف كتاباته وبياناته.

ـ الفلسطيني الراحل عبد الله عزام: يعده الظواهري كذلك وينقل عنه قوله: «هذا الدين جاء بالسيف، وقام بالسيف، ويبقى بالسيف، ويضيع إذا ضاع السيف، وهذا الدين دين هيبة.. دين رهبة، دين قوة دين صولة، والضعف فيه جريمة يستحق صاحبها جهنم»[184].

ـ الشيخ أبو قتادة الفلسطيني[185] الذي تغلب على كتاباته سمة السجالية الفكرية، مع الجماعات والأفكار الأخرى.

ـ أبو بصير الطرسوسي[186]؛ الذي يقترب من توجه أبي قتادة الفلسطيني، وقاد معركة القاعدة الفكرية ضد تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) منذ العام ٢٠١٣.

ـ زعيم القاعدة الراحل أسامة بن لادن: قتل في أيار/ مايو سنة ٢٠١١ ويعدّه تنظيم القاعدة ومنظّروها مجدد الإسلام وكتب في ذلك فارس آل شويل الزهراني كتاباً.

ـ أبو مصعب السوري[187]، ويعَد مع المصري سيف العدل ومحمد خليل الحكايمة، من أبرز المخططين الاستراتيجيين لتنظيمات القاعدة، يقال إنه محبوس حالياً في سورية.

---

(١٨٢) انظر المبحث الثاني من الفصل الرابع من هذه الدراسة.

(١٨٣) عبد الرحمن بن عبد العزيز الجفن، إناس النبلاء في سيرة شيخنا العقلاء ([د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، ١٤٢٣هـ/[٢٠٠٢م]).

(١٨٤) المصدر نفسه ص ٢٨، وعبد الله عزام، ذكريات فلسطين ([د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ن.])، ص ١٧، <https://www.tawhed.ws/dl?i=yj0ogw3g>.

(١٨٥) هو عمر محمود عثمان أبو عمر، فلسطيني كان يعيش بالأردن، وهو الآن معتقل في لندن على خلفية قانون الإرهاب، جامعي، حاصل على بكالوريوس في الفقه والتشريع من الجامعة الأردنية، لم يكمل الماجستير، من الطبقة الفقيرة، متزوج وله أربعة من الأولاد والبنات، من أشهر مؤلفاته كتاب الجهاد والاجتهاد، ولماذا الجهاد؟، وجونة المطيبين، ورد على شرح كتاب التوحيد للبيجوري، وكان يشرف على مجلة المنهاج الجهادية التي كانت تصدر في لندن، وهناك موقع الكتروني متعلّق بشؤون الجهاد والمجاهدين يحمل اسمه.

(١٨٦) هو مصطفى عبد المنعم أبو حليمة، سوري، من الطبقة الفقيرة، يعيش الآن في لندن بعد أن انتقل إليها من الأردن عبر اليمن. وله الكثير من المؤلفات المتعلقة بمسائل الجهاد.

(١٨٧) هو مصطفى عبد القادر ست مريم، ويُعرف بـ «عمر عبد الحكيم»، سوري الأصل، يحمل الجنسية الإسبانية. كان من الطليعة المقاتلة «الإخوان المسلمين» في سورية، وكان يعمل في وزارة الإعلام في حكومة طالبان. أُلقيَ القبض عليه في باكستان ولا يعرف في أيّ السجون الأمريكية هو.

- أبو حفص الموريتاني، الذي تحول لنقد القاعدة مؤخراً، واستقر به المقام في موريتانيا.

- أسماء أخرى: وممن يذكرهم الظواهري كذلك مرجعيات للسلفية الجهادية، الشيخ عمر عبد الرحمن، والشيخ أبو يوسف الموريتاني، وعبد الله الرشود ونظام الدين شامري من باكستان، والشيخ محمد يونس خالص وغيرهم ممن لم يذكره خشية عليهم من الملاحقة، كما يذكر في التبرئة.

ويضم إلى هؤلاء كل منظري الحاكمية كـ سيد قطب والمودودي، ومنظري تنظيمات الجهاد الراحلين كـ محمد عبد السلام فرج، ولكن يلاحظ على أغلب الأسماء المذكورة، أنه ولدت في خمسينيات القرن الماضي، وتحركت من الجهادية القطرية إلى عولمة الجهاد، كما سجنت في سجون هذه الأنظمة، ومن المرجعيات أيضاً الشيخ عمر الخدوري ومحمد الفزاري المغربيين.

ب - أبرز أسماء الجيل الثاني من منظِّري السلفية الجهادية

- السعودي الراحل يوسف العييري، قائد ومؤسس تنظيم القاعدة في جزيرة العرب (سنة ٢٠٠٣)، كان مقتله في أول عملية للقاعدة في المملكة السعودية في أيار/ مايو سنة ٢٠٠٣، وكان قريباً من بن لادن الذي كان يثني عليه كثيراً، وهو صاحب أول كتاب في تأييد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وقد تعجب أسامة بن لادن من سرعة تأليفه له، وقد أهدى هذا الكتاب للدكتور عبد الله عزام ووصفه بأنه مجدد القرن في باب الجهاد، وقد صدر كتابه المذكور بمقال طويل للدكتور محمد عباس عن جرائم الامريكان[١٨٨].

- الأردني الراحل أبو مصعب الزرقاوي قتل سنة ٢٠٠٦ بالعراق، وله عدد من الرسائل والكتيبات، وهو مؤسس وقائد تنظيم القاعدة في العراق، ويعتبر المرجع الأول لتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش).

- **قادة تنظيميون وفكريون**: مثل مصطفى دوركدال أمير الجماعة السلفية للدعوة والقتال وهي تنظيم القاعدة في المغرب العربي فيما بعد، والتي تحولت إلى تنظيم القاعدة في المغرب العربي، وأبو المنذر الساعدي أحد قادة الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا قبل مراجعاتها سنة ٢٠٠٩.

- السعودي السجين حاليا ناصر الفهد: وهو من الأسماء الأكثر حدة في الإطار السلفي الجهادي التي تمثل رافداً فكرياً للسلفية الجهادية السعودي ناصر الفهد ذلك الكاتب الذي يحرم الفضائيات بما فيها الفضائيات الدينية، كما يرفض مسمى «الحضارة الإسلامية»، والشيخ علي الخضير الذي قيل إنه تراجع عن أفكاره بعد سجنه واستتابته في حوار تلفزيوني مشهور مع الشيخ عائض القرني تراجع فيه وتاب معه فيه فالح الدوسري وناصر الفهد، ولكن الظواهري يذكر أنهم

---

(١٨٨) يمكن مراجعة مؤلفاته في: «ملف يوسف العييري،» على الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/a?a=cfmaghvc>.

عادوا عن مراجعاتهم، بعد ذلك، وهناك قريبون كثيرون من فكر القاعدة في المملكة العربية السعودية [189].

- السوري الراحل أبو أنس الشامي (١٩٦٧ - ٢٠٠٤)[190]: وهو سوري ورفيق شيخ الزرقاوي في تأسيس تنظيمه في العراق، وقتل في معارك الفلوجة بالعراق سنة ٢٠٠٥.

- السعودي السجين فارس آل شويل الزهراني وكنيته أبو جندل الأزدي.

- السعودي عيسى بن سعد العوشن.

- المصري الراحل محمد خليل الحكايمة، وكان يوقع عدداً من أهم كتبه باسم (أبو بكر ناجي) وكان عضواً في الجماعة الإسلامية وتركها منضماً للقاعدة بعد مراجعاتها.

- الراحل عطية الله الليبي، قتل سنة ٢٠١١ في أفغانستان، وكان مقرباً من بن لادن والظواهري.

- الراحل أبو يحيى الليبي، قتل سنة ٢٠٠٨ وكان خطيباً وله عدد من الرسائل.

- اليمني إبراهيم الربيش وقد قتل أوائل العام ٢٠١٥.

- ما يعرف بتنظيمات أنصار الشريعة والسلفيات الجهادية في مصر وليبيا وتونس، ويواصل كل منهم إنتاجه النظري حتى الآن، ولكن تركز الجدل والخطاب في نقد ممارسات تنظيم الدولة الذي انشق عن داعش في الآونة الأخيرة.

ج - أبرز أسماء الجيل الثالث من منظِّري السلفية الجهادية

بعض أبرز أسماء الجيل الثالث من السلفية الجهادية ترك تنظيم القاعدة، مع بقائه في إطار السلفية الجهادية منضماً لتنظيم الدولة الإسلامية، المعروف إعلامياً (بداعش) ونذكر بعض هذه الأسماء، وليس كلهم، ومنهم:

- أبو بكر الأثري واسمه الحقيقي تركي بن مبارك البنعلي، وهو أبرز منظري تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام الآن.

- عبد العزيز الطويلعي وهو سجين حالياً في السعودية، وكان يكنى (أخو من أطاع الله)، ولم يعرف عنه مبايعة لداعش.

- أبو الحسن الأزدي، لا توجد معلومات كافية عنه، ولكن له في المرحلتين عدد من الكتب ونشرت له مؤسسة الغرباء الذراع الإعلامية لتنظيم الدولة (داعش) بعض كتبه مؤخراً.

- أبو منذر الشنقيطي، يبدو أنه موريتاني بحكم كنيته وله كذلك كتب في المرحلتين.

---

(١٨٩) نذكر منهم الدكتور سعيد بن زعير المسجون حالياً في السجون السعودية، حيث قُبِض عليه عام ٢٠٠٧، بتهمة تمويل تنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

(١٩٠) هو عمر يوسف جمعة، قُتِلَ في غارة أمريكية عام ٢٠٠٥، بالقرب من سجن أبو غريب في العراق، أثناء مشاركته في عملية لمهاجمة سجن أبو غريب. وهو جامعي، متزوّج ولديه ثلاثة أطفال، من الطبقة الفقيرة، كان من مؤسسي تنظيم التوحيد والجهاد في العراق، ومسؤول اللجنة الشرعية في التنظيم.

علماً بأننا لم نذكر كل منظري السلفية الجهادية، واكتفينا بأبرزهم فقط، رغم اختلاف توجهاتهم الكتابية، بين الفقه والفكر، وبين الاستراتيجية.

ونلاحظ هنا تنوع الأقطار وجنسيات المنظّرين من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وربما غير الإسلامي، وأن السعودية تعد حاضنة لأكبر عدد من مرجعيات السلفية الجهادية المعاصرين، منذ رسوخ السلفية القطبية ذات الغاية الحاكمية فيها، ولجنسية مؤسس القاعدة، وعدد من زعمائها الأوائل في الجيل الأول والثاني، منذ محطة انفصال بن لادن وتحرير الكويت سنة ١٩٩٠.

د ـ أخطاء الظواهري وتوسعه في مرجعيات السلفية الجهادية

لم يكن أمام الظواهري في إطار رده على عبد القادر بن عبد العزيز، وعلى توالي مراجعات عدد من الجهاديين وجماعاتهم، وخاصة رفيقه وشيخه السابق عبد القادر بن عبد العزيز الذي انتقده هو وتنظيمه بشكل خاص، إلا ذكر مرجعيات أخرى قديمة وحديثة، وتوسع في ذلك توسعاً بعضه يحتاج التدقيق والمراجعة.

من الأسماء التي يذكرها الظواهري: الشيخ أحمد محمد شاكر وشقيقه الشيخ محمود شاكر، ويقول عن الأخير: «أفتى الأول بردة الحكومات الحاكمة بغير الشريعة، وأفتى بكفر القضاء الوضعي، وكفر القضاة الوضعيين في كتابه عمدة التفسير، وفي تعليقاته على تفسير الطبري، الذي شاركه فيه أخوه الشيخ محمود محمد شاكر المحقق المعروف[١٩١]. كما كان للشيخ أحمد محمد شاكر فتوى مشهورة في جواز قتل المدنيين من الرجال والنساء الإنكليز أثناء مقاومة المصريين لهم في منطقة القناة[١٩٢].

من مرجعيات القاعدة كذلك ـ عند الظواهري ـ الشيخان السلفيان محمد حامد الفقي، مؤسس جماعة أنصار السنة في مصر، والشيخ محمد خليل هراس، اللذان أفتيا بكفر من يتحاكم للقوانين الوضعية، ويقول الظواهري عن الأخير: «وللشيخ الهراس بالخصوص ارتباط وثيق بجماعة الجهاد المصرية، بل يعتبر الملهم الأول لنشوئها، حسب كثير من أعضائها»، ويذكر الظواهري أنه شخصياً «استفتاه في بيته بطنطا في حدود عام ١٩٧٤ تقريباً، فأفتاه بردة النظام المصري، ووجوب خلعه لمن يقدر عليه». وقد أقرّه الهراس على ما وصل إليه من اجتهادات في ضوء كتابات ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب[١٩٣].

---

(١٩١) رغم قيمة علمية لا ننكرها للشيخين أحمد محمد شاكر ومحمود محمد شاكر، إلا أن شدّة وحدّة في الخطاب لم تكن تفارقهما في كثير من الأحيان، كما كانت عند والدهما الشيخ محمد شاكر عضو هيئة كبار العلماء في الأزهر، والتي تبدت بقوة أثناء معركة كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، فقد كان الشيخ شاكر أسرع الناس لتكفيره، وأكّد في كتاباته أن كفره فوق كفر الخوارج والشيعة والمعتزلة وغيرهم من الفرق. انظر: مختار التهامي، ثلاث معارك فكرية (القاهرة: دار الشعب، [د. ت.]).

(١٩٢) انظر: الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص ٢٤ ـ ٢٦.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

ونرى أن الظواهري أخطأ في نسب عدداً من المرجعيات للسلفية الجهادية والقاعدة في هذا النص، نلخصها في سبعة أخطاء كما يأتي:

ـ عدم التفريق بين التفسير والفتوى: إذ إنه لا يفرق بين التعميم والتعيين في مسائل التكفير عند بعض هؤلاء، كما في تعليقات الأخوين شاكر على تفسير الطبري، كما لا ينتبه لمواقف هؤلاء الخاصة من فكرة الجماعات بالعموم، والجهادية المؤمنة بالخروج منها بالخصوص.

ـ عدم تحقيق ما أشيع عن مراجعات بعضهم (الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ): وأبرز مثال على ذلك أن الظواهري لم يحقق ما أشيع عن تراجع الشيخ الراحل محمد بن إبراهيم عن رسالته تحكيم القوانين، أو يحدد لنا موقفه من التكفير بالعموم وتكفير المعين في اعتقاده.

ـ عدم رد بعض الفتاوى لما يناقضها (الأخوان شاكر): أنه لا يرد خطاب كل من الشيخين أبي فهر محمود شاكر وأبي الأشبال أحمد محمود شاكر لنصوصهما الحاكمة الأخرى، وبخاصة مقال الأخير «الإيمان قيد الفتك» الذي رفض فيه اغتيال أحد عناصر الإخوان للنقراشي باشا رئيس الوزراء المصري سنة ١٩٤٨ بعد حله جماعتهم، وأنه يرى مثل هذه الأفعال مرفوضة، وأن فتواه إنما جاءت في سبيل التحرر من الإنكليز وحول الرجال والنساء الإنكليز أثناء مقاومة المصريين في القناة، كما يذكر هو نفسه! وليست للتعميم على الديار الإسلامية.

ـ النقل الشفاهي وغير الموثق (الشيخ هراس): لم يذكر لنا أين ومتى نشرت، فتوى الشيخ والعالم الأزهري الراحل محمد خليل هراس، وهل يجوز نقل الفتاوى رواية شخصية في لقاء، أم أن مسؤولية العالم والناقل الإشهاد وإقامة الحجة.

ـ عدم تحقيق موقف الشيخ الفقي: لم يفرق في استناده إلى محمد حامد الفقي وأنه أيضاً مرجعية حيث كفر تشريع القوانين الوضعية، بين تكفير المعين والتكفير بالعموم، وقد نقل عنه الظواهري في كتابه الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً هذه الفتوى قائلاً: (وقد علق العلامة محمد حامد الفقي (ﷺ) في تعليقه على كتاب [فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، هامش، ص٣٩٦ طبعة أنصار السنة المحمدية] قال: «ومثل هذا وشر منه من اتخذ من كلام الفرنجة قوانين يتحاكم إليها في الدماء والفروج والأموال، ويقدمها على ما علم وتبين له من كتاب الله وسنة رسوله، فهو بلا شك كافر مرتد إذا أصر عليها ولم يرجع إلى الحكم بما أنزل الله. ولا ينفعه أي إسم تسمى به ولا أي عمل من ظواهر أعمال الصلاة والصيام والحج ونحوها...»[١٩٤].

ولكن الظواهري لم يجب بعد نقله عن سؤالين هما: الأول، في التفريق بين التكفير بالعموم وتكفير المعين: لم يعين الشيخ الفقي في فتواه، ولكنه يتكلم بعموم، وهو ـ وفق سلفيته ـ يرفض

(١٩٤) الظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاما، ص ١٥.

تكفير المعين؟ وبخاصة أن التراث السلفي الذي نشره وحققه وجماعته معه، ولا سيّما لابن تيمية الذي تأثر به كثيراً، يرفض الخروج ويرفض تكفير المعين، يقول ابن تيمية في كتابه منهاج السنَّة النبوية: «إن الخروج على أئمة الجور كان مذهباً قديماً لأهل السنة ثم استقر الإجماع على المنع منه»[195] وقال أيضاً فيه «إِذَا كَانَ الْمَشْهُورُ مِنْ مَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ أَنَّهُمْ لَا يَرَوْنَ الْخُرُوجَ عَلَى الْأَئِمَّةِ وَقِتَالَهُمْ بِالسَّيْفِ وَإِنْ كَانَ فِيهِمْ ظُلْمٌ كَمَا دَلَّتْ عَلَى ذَلِكَ الْأَحَادِيثُ الصَّحِيحَةُ الْمُسْتَفِيضَةُ عَنِ النَّبِيِّ (ﷺ)؛ لِأَنَّ الْفَسَادَ فِي الْقِتَالِ وَالْفِتْنَةِ أَعْظَمُ مِنَ الْفَسَادِ الْحَاصِلِ بِظُلْمِهِمْ بِدُونِ قِتَالٍ، وَلَا فِتْنَةٍ، فَلَا يُدْفَعُ أَعْظَمُ الْفَسَادَيْنِ بِالْتِزَامِ أَدْنَاهُمَا وَلَعَلَّهُ لَا يَكَادُ يُعْرَفُ طَائِفَةٌ خَرَجَتْ عَلَى ذِي سُلْطَانٍ، إِلَّا وَكَانَ فِي خُرُوجِهَا مِنَ الْفَسَادِ مَا هُوَ أَعْظَمُ مِنَ الْفَسَادِ الَّذِي أَزَالَتْهُ»[196].

السؤال الثاني: عدم تفسير التناقض بين القول والفعل: رغم صدور هذه الفتوى العامة لتكفير الحكام غير المطبقين لشرع الله، إلا أن دعوته وجماعته وسيرته الدعوية لم تكن جهادية ولا حتى سياسية يوماً ما، ولم يقل هؤلاء بقتال الحكام بناء على قتالهم، فالنتيجة والغاية التي ينتهي إليها الجهاديون غير تلك الغاية التي ينتهي إليها السلفيون.

- بعضها سلفية لا جهادية: إن كثيراً من هذه الأسماء المرجعيات، وإن غلب عليها الانتماء للمنهج السلفي، إلا أنها ناقضت ورفضت المنهج والعمل الجهادي، أو حتى الحركي. فإذا كانت الفتوى هي معرفة الواجب في واقع معين، فلا يجوز إسقاط الفتاوى الإطلاقية لبعض العلماء أو المقيدة على وقائع مغايرة، واستتباع ذلك بنتائج وتداعيات لم يوافق عليها ولم يذكرها صاحب الفتوى.

- تجاهل خلافات عميقة بين مرجعياته: يتجاهل الظواهري الخلافات بين مرجعياته، فيتجاهل الخلاف بين أبي محمد المقدسي والزرقاوي، وبين بعضهم البعض، في الموقف من الشيعة وعمومهم، أو التوقف والتحفظ تجاه ما يعرف بالعمليات الاستشهادية، وفتوى التترس، وإصرار بعضهم الآخر لها، وسنشير إلى نموذج من هذا الخلاف، بين عبد الله عزام وعبد القادر بن عبد العزيز.

بجوار الاختلافات بين خطاب عبد الله عزام، الخطابي والتعبوي، أو اعتماده الحاكمية والقطبية مفهوماً، وبين خطاب عبد القادر بن عبد العزيز التأصيلي الذي يرفض ويتحفظ عن استخدام مفهوم الحاكمية. كان هناك خلاف مشهور بين عبد الله عزام وبين عبد القادر بن عبد العزيز، قبل تراجعاته، أذاعه وأشاعه الأخير في طبعته الخاصة لكتابه الجامع فيما بعد.

---

(١٩٥) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٩ ج، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ج ٣، ص ٣٩١ ـ ٣٩٥.

(١٩٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٩١.

والشاهد أنه قد أثيرت مشاكل بسبب إدارته لأموال التبرعات التي كانت تأتي للجهاد الأفغاني أثناء قيادته له، وحدثت بسببها مشكلة بينه وبين شخص آخر يعرف بـ «أبي عبد الرحمن الكندي»، قبل حلها كل منهما المنظر الجهادي عبد القادر بن عبد العزيز وآخر حكمين بينهما، فحكما للكندي ولم يحكما لعبد الله عزام، ولكن لم يقبل الأخير الحكم، مما أثار عبد القادر بن عبد العزيز، الذي رأى في ذلك تملصاً من الحكم ورفضاً لتحكيم الشريعة، ولذلك وصفه في الجامع بالنفاق وأنه يلتزم دأب اليهود! وأن المرجعية لديه للرأي والهوى وليست للشريعة، وأنهم أولى بالجهاد من حكامهم. وهو مما حذفته جماعة الجهاد من طبعتها لـ الجامع، ولا يذكر الظواهري لنفسه رأياً في هذه الحادثة، التي رواها له الدكتور فضل، ولكن يعتذر عن عبد الله عزام بأنه ربما كانت «له وجهة نظر، لم نسأله ولم نسمع منه، فما عرفناه إلا العالم الرباني والعابد الزاهد التقي...»[١٩٧].

٢ ـ الأسس الفكرية للسلفية الجهادية

لا شك في أن المفاهيم هي حوامل التصورات، وتمثل الأسس الفكرية للسلفية الجهادية المعاصرة، تصوراتها تجاه الذات وتجاه الآخر، فتحدد نسق مقوماتها المنطلق من مفهوم الحاكمية والتوحيد ونسق عواملها قائم على تكفير الديار المسلمة الحاكمة بالقوانين الوضعية، أو المحتكمة لأي تشريع وضعي، وتخالف تصوراتها لمسائل السياسة والحكم، وإن طبقت الشريعة، كما يقوم نمط علاقاتها على الخروج على الحكام وجهادهم كعدو قريب أو جهاد العدو البعيد الموالي لهم في الغرب والعالم، وفق صورة أنهم صنائعه وحلفاؤه، كما يقوم على الولاء والبراء ممن لا يقبلون بالجهاد والخروج طريقاً في وجه هؤلاء، وتكفير كل من يرفض ما يرونه الحاكمية والتوحيد الصحيح.

على هذه الأسس التي سنعرض لها يقوم تصور السلفية الجهادية للعالم وللمجتمعات، وهي أحكام تشمل مختلف الديار والدول الإسلامية المعاصرة، التي تستخدم التشريعات الوضعية، في أي شيء، سواء كانت مكة[١٩٨] أو القاهرة، ولا يستثنى لدى تنظيماتها إلا ما تسيطر عليه حكوماتها، كطالبان أو ما أعلنه تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام من إمارة أو خلافة في سورية والعراق في ٢٩ حزيران/ يونيو سنة ٢٠١٤.

ولكن قبل أن نلج لتوضيح هذه الأسس نود الإشارة إلى سمات ثلاث في الممارسة الخطابية لهذه الجماعات نراها حاكمة فيها ولأسسها في آن وهي:

---

(١٩٧) الظواهري، المصدر نفسه، ص ١٩١.

(١٩٨) نشرت مؤسسة الغرباء للإعلام، الذراع الإعلامية لتنظيم الدولة (داعش) رسالة بعنوان: هل تكون مكة دار كفر؟ أكدت وقوع الحكم عليها. انظر: أبو أسامة الغريب، هل تكون مكة دار كفر؟، ط ٢ ([د. م.]: الغرباء للإعلام، ٢٠١٣)، <https://archive.org/details/Maka233>.

أولاً، اكتفاء نظري وحجز عقدي؛ تتحرك الممارسة الخطابية للسلفية الجهادية على أرضية الاكتفاء النظري والانغلاق والحجز العقدي بين الإسلام وبين كل دين أو ثقافة أخرى أو منهج آخر، لا ينتمي إليه أصالة، وهو ما يترتب عليه عدد من الأمور:

ـ رفض التعاطي أو القبول بأي تشريع غير التشريع الإلهي الإسلامي، سواء كان قانوناً وطنياً أو إقليمياً أو دولياً.

ـ رفض مفاهيم كالديمقراطية ونفي أصلها الشوري الإسلامي، والمفاصلة مع التيارات الإسلامية الأخرى التي تقبل بها، بل تكفرها وتكفر السلفية الجهادية ـ خاصة في جيلها الثالث لتنظيم الدولة ـ من يقبل بها سواء انتمى للتيارات والخيارات الإسلامية أو لغيرها.

ثانياً، الإيمان بأبدية الصراع بين فسطاطي الإيمان والكفر؛ يستخدم منظرو السلفية الجهادية مقولات الصراع الأبدي بين الحق والباطل، أو الإسلام وسائر الأديان والثقافات الأخرى، ويوافقون في ذلك على مقولات صراع الحضارات وصراع الثقافات والمؤامرة الدولية، إلى غير ذلك من مقولات تتفق معهم، وإن خرجت عمن لا يقبلونهم. من قبيل صراع الحضارات وأنه حقيقة وواقع، فضلاً عن كونه سنّة ربانية في التدافع بين أهل الإيمان وأهل الكفر.

ثالثاً، الجهاد هو القانون الوحيد للتعامل مع غير المسلمين؛ وفق هذا المنطق السابق في الصراع المؤبد بين الحق والباطل، تؤكد السلفية الجهادية على الجهاد خياراً وحيداً، ماضياً إلى يوم القيامة، وأنه القانون الوحيد للتعامل مع غير المسلمين، حتى يسلموا.

وقد جاءت الأسس الفكرية الأربعة للسلفية الجهادية وتنظيماتها محمولة على هذه السمات والمنطلقات، ومازجة بين المنهجية السلفية والعقدية مع الفكروية القطبية وغايتها الحاكمية، وهذه الأسس الأربعة نتناولها في ما يأتي:

أ ـ توحيد الحاكمية أو كفر الحكم بالقوانين الوضعية

يأتي مفهوم التوحيد مركزياً في النظام السلفي بعموم، ولكنه يأتي متميزاً في خطاب السلفية الجهادية عن سواه، متماهياً ومتطابقاً، مع مفهوم الحاكمية المودودي القطبي، وإن لم يستخدمه بعض منظّري السلفية الجهادية كـ عبد القادر بن عبد العزيز، أو محمد عبد السلام فرج، بلفظه فهم يلحون عليه بدلالاته ومصادراته وما يترتب عليه.

ممن يستخدم مفهوم الحاكمية ويلح عليه أيمن الظواهري وأبو محمد المقدسي، فنجد الظواهري ينقل عن سيد قطب قوله: «إنّ أخص خصائص الألوهية هي الحاكمية، فالذي يشرع لمجموعة من الناس يأخذ فيهم مكان الألوهية ويستخدم خصائصها، فهم عبيده لا عبيد الله، وهم في دينه لا في دين الله»... إلى أن قال: «إنّ هذه القضية هي أخطر وأكبر قضايا العقيدة، إنها قضية الألوهية والعبودية، قضية الحرية والمساواة، قضية تحرير الإنسان، بل ميلاد الإنسان. من أجل

هذا كله كانت قضية الكفر أو الإيمان وقضية الجاهلية أو الإسلام، والجاهلية ليست فترة تاريخية، إنما هي حالة توجد كلما وجدت مقوماتها في وضع أو نظام، وهي في صميمها الرجوع بالحكم والتشريع إلى أهواء البشر»[199].

يقول أبو محمد المقدسي في تعريف مفهوم توحيد الحاكمية: «هذا التيار يجعل على رأس أولوياته دعوة الناس إلى التوحيد؛ الذي هو حق الله على العبيد، ونحن نسعى جاهدين إلى تقريب وشرح هذا التوحيد للناس لإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ونركز بهذا المجال على نواقض التوحيد المعاصرة مثل أن يصرف التشريع لغير الله (ﷻ)، والتحاكم إلى القوانين الوضعية وتعطيل حكم الله، وهذا ما يطلق عليه بالحاكمية في مصطلحات العصر، والحاكمية جزء أساسي من التوحيد»[200].

ونستنتج هنا أن الأكثر فكرية وقطبية في السلفية الجهادية يستخدم هذا المفهوم بكثرة، بينما يتجنبه الأكثر سلفية منها، ويستعيض عنه بالتعبير القرآني «الحكم بغير ما أنزل الله» حيث لم يأتِ نص على الحاكمية في كتب الاعتقاد القديمة، باستثناء مخطوط مجهول لم ينتشر، أشرنا إليه سابقاً.

تتعدد أبعاد مفهوم الحاكمية، فهو يتجلى سياسياً في رفض الحكم بغير ما أنزل الله، وتكفير الحاكمين بالقوانين الوضعية، والخروج عليهم وقتالهم، بينما يتجلى اجتماعياً في وصف المجتمع بالجاهلي، وأنه صارت تسكنه «جاهلية جديدة»، ويتفاعل وطنياً ودولياً وفق مفردات عقيدة «الولاء والبراء» والخروج على الحاكم وقتال العدو القريب والعدو البعيد، والطائفة الممتنعة، ولكنه يظل الأساس الأول الذي تتأسس عليه باقي المفاهيم المركزية والفاعلة عند السلفية الجهادية والتنظيمات المنتسبة لها.

(١) عناصر تصور الحاكمية عند السلفية الجهادية: سنعرض في ما يأتي سمات وتصورات هذا الفهم عند منظري السلفية الجهادية:

(أ) تقديم الحاكمية على التوحيد: تلتزم السلفية الجهادية ما تلتزمه الدعوات السلفية الأخرى من تقسيم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته في التوحيد ثلاثة أقسام، سبق أن فصلناها ـ هي توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وهذا هو الشق النظري الذي تشترك فيه مع جميع الدعوات والمدارس السلفية الأخرى، التي تنتسب إلى اعتقاد السلف ومناهجهم، ويمثلون أهل السنّة والجماعة وأهل الحديث، منذ عهد ابن حنبل وابن تيمية، وفهمهم التوحيدي الذي يميزهم من الفرق والطوائف الإسلامية (الإمامية والزيدية والمعتزلة

---

(١٩٩) الظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاماً، ج ١، ص ١٨.

(٢٠٠) «حوار خاص مع «أبو محمد المقدسي».. (١) في منهج التيار السلفي الجهادي،» موقع العصر الإلكتروني (٢٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٥)، <http://alasr.me/articles/view/6872/>.

وغيرهم) والسنية (الأشعرية والماتريدية والصوفية) الأخرى، وتدمج فيه مفهوم الحاكمية دمجاً كأخص خصائص الألوهية أو أن الألوهية هي السلطة في الأرض كما هي في السماء، بتعبيرات المودودي وقطب وأبي محمد المقدسي، ولكنها تجعل الحاكمية مركز التوحيد وقد تزيح من سواه رغم اعتمادها له.

فقد تقدم السلفية الجهادية الحاكمية أو الجهاد من أجلها في قبول آخريها، على التوحيد دون مفاصلة، فالغاية هي الحاكمية لا سواها، ولا تلتزم النظرة الصلبة والحاسمة في التمييز على أساس التوحيد السلفي، بل تقبل من مخالفيه متى قبلوا منها الجهاد. ومن هنا نلاحظ مثالين:

- في موقف القاعدة من إيران والشيعة الإمامية التي تجنبت استهدافها، نظراً إلى تلاقي المصالح بينهما في عدد من الأمور، وإيوائها عدداً من كبار قادتها، وقد أسس لذلك أيمن الظواهري في عدد من كتاباته[٢٠١]، وانتقده عليه تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) المنشق عن تنظيمه فيما بعد في ٢٩ أيار/ مايو سنة ٢٠١٤.

- انتقدت الحركات السلفية حركة طالبان، في أصلها وميلها الصوفي والحنفي، وبُعدها عن منهج السلف في بعض الأمور، ولكن قبلت منهم القاعدة ومنظروها كأبي محمد المقدسي وغيره والسعودي يوسف العييري هذه المخالفات بالمعيار السلفي تقديماً للحاكمية على العقيدة كهدف. وقد سطر العييري في ذلك كتابه الميزان في حركة طالبان[٢٠٢]:

وهذا ملمح مهم تختلف فيه السلفية الجهادية عن الدعوات السلفية الأخرى، فهي لا تجعل قضية علم التوحيد قضية رئيسة عندها، لا تتبناه ولا ترفضه ولا تميز على أساسه، وتدعو إلى التركيز على آثار الإيمان والاعتقاد، في الأخلاق والمعاملات والتشريعات، أكثر مما تركز على تدريس علم العقيدة أو أصول الدين ومقالات الفرق الإسلامية التاريخية.

تسرب ذلك للسلفية الجهادية عبر الفكر القطبي، حيث يكون الاستثمار في آثار الإيمان، ومحاولة صياغته وأدلجته، واستنفاره وتفجيره وتثويره، كأداة تعبوية، لا علماً منضبطاً بصحيح العقيدة أولاً، وهو ما يمكن تلمسه في تأويلات كل من أبي الأعلى المودودي في كتابه المصطلحات الأربعة، وسيد قطب في كتابه هذا الدين، وبعض أجزاء الظلال الأخيرة، وفي كتابات أيمن الظواهري وعمر عبد الرحمن وغيرهم، وهي محاولات تقدم جميعها الحاكمية جهاداً على التوحيد كعلم ومنهج أصولي ينبغي تمييزه عن العقائد الضالة والمنحرفة.

---

(٢٠١) انظر: هاني نسيرة: «القاعدة وإيران: التباس الموقع والوظيفة،» الحياة، ٣٠/ ٤/ ٢٠١٠، ومن بوعزيزي إلى داعش: إخفاقات الوعي والربيع العربي (القاهرة: مركز الأهرام للنشر، ٢٠١٥).

(٢٠٢) يوسف العييري، «الميزان في حركة طالبان،» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/c?i=59>، و«التبيان في ردّ بعض الشبهة المثارة حول حركة طالبان،» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/c?i=59>.

(ب) التوحيد هو الجهاد: وتربط السلفية الجهادية بين التوحيد والجهاد. فالجهاد هو تحقيق التوحيد بتحكيم شريعة رب العالمين، والتوحيد لا يكون إلا بالحاكمية والحاكمية لا تكون إلا بالجهاد، وبذا لا يكون التوحيد الكامل إلا بالجهاد الكامل.

يعبِّر عن ذلك عبد القادر بن عبد العزيز في مقدمة كتابه رسالة العمدة في إعداد العدة: «والجهاد إنما شُرِعَ لنشر دعوة التوحيد ولنصرتها وحمايتها، ألم يقل رسول الله (ﷺ): «أُمِرْتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله...»[٢٠٣]، وقال (ﷺ): «بُعِثْتُ بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له»[٢٠٤]. فالتوحيد غاية والجهاد من وسائل تحقيقها»[٢٠٥]. ويذكر عبد القادر بن عبد العزيز علاقة التوحيد بالحاكمية، رغم أنه لا يستخدم هذا المفهوم غير السلفي، بينما يستخدمه غيره من منظري السلفية الجهادية، حيث يقول: «فنواب البرلمانات هم أرباب ينازعون الله حق التشريع»[٢٠٦]. ولعبد القادر بن عبد العزيز كتاب ـ ذكر أنه لم ينشر ـ بعنوان: تحقيق التوحيد بتحكيم شريعة رب العالمين، وموضوعه كما يذكر: «الكلام في حكم الحكام وأعوانهم وحكم ديارهم وذلك في البلاد المحكومة بغير ما أنزل الله بالقوانين الوضعية، وقد وردت هذه الموضوعات كلها ـ ولو بصورة موجزة ـ في كتابي هذا (الجامع في طلب العلم الشريف)»[٢٠٧].

وفي الاتجاه نفسه، يدمج الشيخ عمر عبد الرحمن بين الحاكمية والتوحيد، في مرافعته في قضية الجهاد الكبرى بعد مقتل الرئيس الراحل محمد أنور السادات، أمام محكمة أمن الدولة في مصر سنة ١٩٨١، بقوله: «فالحاكمية تعني أنه سبحانه هو المالك الآمر المشرِّع الذي لا يجوز لأحد غيره أن يحكم أو يأمر أو يشرِّع. فحق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق، غير ممنوح لهيئة من الهيئات ولا لحزب من الأحزاب ولا لبرلمان ولا لمجموع الأمة ولا لمجموع البشرية. فمصدر الحكم هو الله... هو الذي يملكه وحده، والناس إنما يزاولون تطبيق ما شرّعه الله بسلطانه. أما ما لم يشرعه الله فلا سلطان له ولا شرعية، فالناس ليس لهم حق التشريع ابتداءً، وكل ما لهم هو مزاولة التطبيق المباشر لما شرَّعه الله أو الاستنباط والقياس على أحكام الله فيما لم يرد به نص، فالتحليل والتحريم بالهوى وبدون ضابط شرعي هو منازعة في الحاكمية، ومشاركة في توجيه العبودية لغير الله»[٢٠٨].

---

(٢٠٣) الحديث متفق عليه عن ابن عمر.

(٢٠٤) رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر.

(٢٠٥) عبد القادر بن عبد العزيز، رسالة العمدة في إعداد العدة، سلسلة دعوة التوحيد؛ ٣ ([د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.])، ص ٨.

(٢٠٦) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، ص ٤٧٦.

(٢٠٧) المصدر نفسه، مج ١، ص ٦.

(٢٠٨) عمر عبد الرحمن، كلمة حق: مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن في قضية الجهاد (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٧).

ويحدد أبو محمد المقدسي الفرق بين توحيد الألوهية وتوحيد الحاكمية، بأن الأول أعم من الثاني، والثاني جزء من الأول، حيث يقول «بالنسبة لتوحيد الحاكمية فهو من توحيد الإلوهية دون شك لأنه إذا كان توحيد الإلوهية هو توحيد الله بأفعال العباد، أو توحيد الإرادة والقصد، أو توحيد الطلب، أو توحيد العبادة، فإن توحيد الحاكمية من ذلك، إذ هو توحيد الله في الطاعة، وفي التشريع، أو تجريد الطاعة في الحكم والقضاء له وحده»[٢٠٩].

وفي الاتجاه نفسه، يؤكد ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال التي تحولت في شباط/ فبراير العام ٢٠٠٧ إلى اسم «تنظيم القاعدة في المغرب العربي»، على هذه العلاقة بين الحاكمية والتوحيد، فيذكر في البند الخامس عشر أن «قتال المرتدين مقدّم على قتال غيرهم من الكفّار الأصليين وعقوبتهم أشدّ من عقوبة الكافر الأصلي في الدّنيا والآخرة فلا تُعقد لهم ذمّة ولا أمان ولا عهد ولا صلح ولا هدنة ولا يُقبل منهم إلاّ التّوبة أو السّيف». والمرتدون هنا هم كل أنظمة الحكم الإسلامية التي ترفض تحكيم الشريعة[٢١٠].

ونجد في الجزء الأخير من الميثاق: «مقاصد الجماعة السلفية للدعوة والقتال»، أن ثاني المقاصد بعد رضاء الله سبحانه وتعالى، هو إكراه الناس على الدين، ويذكر الميثاق أنه «لا يتحقّق هذا المقصد العظيم إلاّ بدعوة النّاس إلى تحقيق التّوحيد بأنواعه الثّلاثة وهي: توحيد الله في ربوبيّته، وتوحيد الله في أسمائه وصفاته، وتوحيد الله في ألوهيته.»[٢١١].

ويصف تنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين الذي أسسه أبو مصعب الزرقاوي موقفه المبدئي من «الحاكمية» بقوله: «فدعوتنا أن تكون كلمة الله هي العليا وأن يحكم شرع الله تعالى مشارق الأرض ومغاربها، وأن نزيل الكفر أين ما كان وبأي صورة تُمثل»[٢١٢].

أما «جيش أنصار السنّة»، في العراق أيضاً، فيبين موقفه من «الحاكمية»، التي نشرها في المجلة التي يصدرها باسم مجلة أنصار السنّة، من خلال توضيحه لعقيدته ومنهجه الذي صدر عن هيئته الشرعية، بالشرح التالي: «ومن لوازم كلمة (لا إله إلا الله) أن لا مشرّع بحق إلا الله تعالى. قال سبحانه: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[٢١٣]، ونبرأ ونخلع ونكفر بكل مشرع سواه، فإن من اتخذ حكماً أو مشرعاً غير الله ـ تعالى ـ على تشريع مناقض لشرعه ـ سبحانه ـ فقد اتخذ غير الله رباً، وابتغى غير الإسلام ديناً». ويضيف مبيناً عن موقفه من الديمقراطية «ونعتقد أن الديمقراطية دعوة كفرية تعمل على تأليه المخلوق، واتخاذه رباً ولا علاقة لها بالشورى الإسلامية لا من حيث

---

(٢٠٩) أبو محمد المقدسي، «الفرق بين توحيد الحاكمية والألوهية،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhid.ws>.

(٢١٠) انظر: هاني نسيرة، «قراءة في ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال،» المسبار، العدد ٥ (أيار/ مايو ٢٠٠٧).

(٢١١) المصدر نفسه.

(٢١٢) مجلة صهيل الجياد (مجلس شورى المجاهدين في العراق)، العدد ١ (ذي القعدة ١٤٢٦هـ ـ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥)، وشبكة الإخلاص الإسلامية، <http://aekhlas.montadarabi.com/>.

(٢١٣) القرآن الكريم، «سورة يوسف،» الآية ٤٠.

المعنى، ولا من حيث المبنى، ولا نقول بقول من يحسنها في نظر المسلمين بالتأويلات الفاسدة من أصحاب دعوة المصالح، وإذا علم الناخبون أنهم بعملهم يوكلون النواب في ممارسة السيادة الشركية (أي التشريع من دون الله) نيابة عنهم فإنهم يكفرون»[٢١٤].

ويكتب أبو قتادة تحت عنوان «توحيد الحاكمية ما هو دليله: مقدمة في صياغة العلوم: علم التوحيد نموذجاً»، بأن علم التوحيد كما صاغه السلف على الطريقة المذكورة على ثلاثة أقسام بحاجة إلى قسم رابع هو توحيد الحاكمية، «وإنّه لمن الضروري كضرورة استنباط توحيد الأسماء والصفات من توحيد الربوبيّة وإفرادها بالذكر؛ أن نفرد توحيد الحكم والقضاء والتشريع بالذكر، لمّا صار من معارك كبرى حول حقّ الله على عبيده في الحكم والتشريع وإنكار أهل العصر له[٢١٥].

ويستدل في ذلك ببعض أقوال السلف من قبيل قول محمد بن عبد الوهاب في كتاب التوحيد: (باب من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحلّ الله أو تحليل ما حرّم الله فقد اتّخذهم أرباباً من دون الله) فلماذا يكون هذا التوحيد بدعة؟ وهل البدعة هي الاجتهاد من نفس الغرز الذي اجتهد فيه السلف؟» وهو في هذا يرد على السلفية التقليدية التي لا ترى شرعية لمفهوم الحاكمية القطبي، فهو يدمجه في فهمها التوحيدي مستدلاً بأدلة لشيوخها مثل ابن عبد الوهاب والشنقيطي وغيرهما.

أما عبد القادر بن عبد العزيز فيؤكد مركزية الحكم بما أنزل الله في تصور الدين وحكم الدار - إسلاماً وكفراً - ككل، بقوله: «إن مسائل التشريع والحكم والتحاكم ليست من مسائل الأحكام الفرعية، بل إنها متعلقة بصلب التوحيد وداخلة في أصل الإيمان، وعلى هذا فإن الخلاف بين فعلها وتركها ليس مجرد خلاف بين الحلال والحرام وإنما هو خلاف بين الإيمان والكفر، وبين الإسلام والجاهلية، وبين التوحيد والشرك، وبين أن يكون (لا إله إلا الله) أو أن تكون هناك آلهة أخرى للخلق مع الله»[٢١٦].

(ج) **تكفير الديمقراطية والتشريعات الوضعية**: ترفض السلفية الجهادية أنظمة الحكم الحديثة الديمقراطية وترى تكفيرها، وأنها مخالفة على الإسلام، والعمل بها كفر وتطبيقها كفر، وفي ذلك يقول أيمن الظواهري تحت عنوان «في بيان مناقضة الديمقراطية للإسلام»: «اعلم أن الديمقراطية والتي تعني (حكم الشعب) هي دين جديد يقوم على تأليه البشر بإعطائهم حق التشريع غير مقيدين في تشريعهم بأي سلطة أخرى - لأن السيادة كما سبق تعريفها هي سلطة عليا لا يوجد أعلى

(٢١٤) أبو عبيدة الأنصاري، مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزام (بيشاور - باكستان: مركز الشهيد عبد الله عزام الإعلامي، [د. ت.])، وعبد الله عزام، العقيدة وأثرها في بناء الجيل (عمّان: دار البشير، [د. ت.]).

(٢١٥) أبو قتادة الفلسطيني، «توحيد الحاكمية ما هو دليله: مقدمة في صياغة العلوم: علم التوحيد نموذجاً،» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/r?i=ycux7zmn>.

(٢١٦) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٤، ص ٩٠٠.

منها»[217]، وينقل عن أبي الأعلى المودودي قوله: «إن الديمقراطية هي (تأليه الإنسان... وهي حاكمية الجماهير)» [وهذا يعني أن الديمقراطية دين وضعي كافر حق التشريع فيه للبشر، في مقابل الإسلام الذي حق التشريع فيه لله تعالى لا شريك له، والبشر المشرعون في الديمقراطية هم شركاء معبودون من دون الله، يعبدهم كل من يطيعهم فيما يشرعونه»[218]، ومما يأخذ الظواهري على الإخوان المسلمين أخذهم أو اعترافهم بالديمقراطية كوسيلة للتمكين والحكم الإسلامي، وأنها تضادّ الحاكمية لله، وتجعلها للأمة كمصدر للسلطات كما تنص الدساتير المصرية منذ العام ١٩٢٣. وينقل الظواهري عن عبد القادر بن عبد العزيز قوله: «والذي يقول عن نفسه إنه مسلم ديمقراطي أو مسلم ينادي بالديمقراطية، هو كمن يقول عن نفسه إنه مسلم يهودي أو مسلم نصراني سواء بسواء، هو كافر مرتد»[219].

ويؤكد الظواهري هذا الرأي في الحصاد المر بقوله: «وكما ترى يا أخي فإن الديمقراطية تقوم على قاعدة (حاكمية العباد للعباد) ورفض حاكمية الله المطلقة للعباد وتقوم على أساس أن يكون (هوى الإنسان) في أي صورة من صوره هو الإله المتحكم، وتقوم على رفض أن تكون شريعة الله هي القانون الحاكم، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[220] ويعتبر عبد القادر بن عبد العزيز القول بالديمقراطية من النوازل التي تنزل الشرك الأكبر بأصحابها» ومن النوازل الدعوة إلى الديمقراطية وما يترتب عليها من إنشاء الأحزاب السياسية والبرلمانات التشريعية، وتوابع هذا من الترشيح والانتخاب، وكل هذا من الشرك الأكبر الذي لا يجوز لمسلم أن يقع فيه ويجب أن يَحْذر منه ويُحَذِّر غيره»[221] وينتهي بعد تعريفها أنها إشراك بالله، تجرئ على مقام الألوهية حيث السيادة فيها للشعب بينما هي عند المسلم المؤمن لله وحده، فيقول: الديمقراطية تخلع صفة الألوهية على الإنسان بمنحها إياه الحق المطلق في التشريع، فجعلته بذلك إلهاً مع الله وشريكاً له في حق التشريع للخلق، وهذا كفر أكبر لا ريب فيه. وبتعبير أدق فإن الإله الجديد في الديمقراطية هو هَوَى الإنسان، فيشرع ما يراه بهواه غير مقيد بشيء[222]، قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا. أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[223]. وهو هنا يساوي الديمقراطية بالهوى ورفض الشرع، متجاهلاً النص على مرجعية الشريعة في عدد أغلب الدساتير العربية والإسلامية، ومتجاهلاً انتقال

---

(٢١٧) أبو الأعلى المودودي، الإسلام والمدنية الحديثة ([د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.])، ص ٣٣، نقلاً عن: الظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاماً، ج ١، ص ١٩.

(٢١٨) الظواهري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩.

(٢١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١، وابن عبد العزيز، رسالة العمدة في إعداد العدة.

(٢٢٠) القرآن الكريم، «سورة الجاثية،» الآية ١٨، وانظر أيضاً: الظواهري، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٢١) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ١، ج ١، ص ٨٢ و١٥٦ وما بعدها.

(٢٢٢) المصدر نفسه، مج ١، ج ٢، ص ١٦٠.

(٢٢٣) القرآن الكريم، «سورة الفرقان،» الآيتان ٤٣ ـ ٤٤.

النظريات وتبيؤها بعيداً من بيئتها الأصلية. فقد نشأت ديمقراطيات متدينة في الغرب وفي العالم الإسلامي، والصدام الحتمي بين الديمقراطية كمفهوم يعطي حق الاختيار وحق المشاركة للشعوب في حكم بلادها، عبر اختيار ممثلين يعبِّرون عنها، شأن البيعة في التراث الإسلامي، وقول بعض العلماء بأنها للأمة أو لأهل الشوكة منها، ولا تعني في أصالتها مناقضة لحكم الله واصطداماً به.

وبناء على تكفير هؤلاء الحكام كفراً أكبر يؤكده منظرو السلفية الجهادية ودعاتها، مرادفة بين الحاكم والطاغوت، يوجب هؤلاء الخروج على الحاكم وعلى الطائفة الممتنعة معه. وينقل الظواهري عن ابن حجر العسقلاني قوله في شروط الإمامة: «ينعزل الأمير بالكفر إجماعاً، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض»، وينقل عن النووي في شرحه لـ صحيح مسلم قوله: قال القاضي عياض: «أجمع العلماء على أنّ الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، قال: وكذا لو ترك إقامة الصلاة والدعاء إليها». وقال القاضي عياض أيضاً: «فلو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك... فإن لم يقع ذلك إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر»[٢٢٤].

(د) رد ورفض آثار السلف في عدم التكفير بالمخالفة: وكجزء من الذرائعية التأويلية، التي تتحرك بإجابة جاهزة، يصر ويلح عبد القادر بن عبد العزيز ومنظِّرو السلفية الجهادية على رد ما يرونه من أدلة باعتبارها شبهات، فهم يرفضون اقتصار قوله تعالى: ﴿وَمَن لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ على أهل الكتاب كما ذكر ابن عباس وأكدت الآثار في ذلك، وقد استتبعها رب العزة ـ سبحانه وتعالى ـ بقوله: ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[٢٢٥]، ثم بـ ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٢٢٦] على أهل الكتاب كما يقول سياق الآيات الكريمة، حيث حديثها عن اليهود أساساً، يقول تعالى ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٢٢٧]. ويستمر السياق كذلك في الآيات الثلاث التالية، ويختم الله بتقريره أنهم الظالمون وأنهم الفاسقون، ومن هنا نجد الإمام الطبري في تفسيره، كما سبق يجعلها أحكاماً عامة في أهل الكتاب.

ويقول ابن عباس بأنه «كفر دون كفر» فيها في ما رواه عنه طاووس قال: «ليس بالكفر الذي تذهبون إليه، وفي رواية: «إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه، إنه ليس كفراً ينقل عن الملة ﴿وَمَن لَّمْ

---

(٢٢٤) الظواهري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧.
(٢٢٥) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤٥.
(٢٢٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٧.
(٢٢٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ كفر دون كفر». وقد تويع طاووس عن ابن عباس؛ تابعه علي بن أبي طلحة عنه بلفظ: «من جحد ما أنزل الله؛ فقد كفر، ومن أقرّ به ولم يحكم؛ فهو ظالم فاسق[228]. وقال ابن قيم الجوزية... في «مدارج السالكين»: «وهذا تأويل ابن عباس وعامة الصحابة في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾؛ قال ابن عباس: «ليس بكفر ينقل عن الملة، بل إذا فعله، فهو به كفر، وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر»[229].

وهناك آثار كثيرة في تأكيد تقسيم الكفر كان من المؤسسين لها الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية في التفريق بين الكفر الأكبر المخرج من الملة والكفر الأصغر الذي هو كفر المعاصي، واشتراطهم الجحد كما حكى الطبري أو سبق ابن حزم وابن تيمية، يبدو أن ميل منظّري السلفية الجهادية دائماً لعدم الأخذ بها، إصراراً على التكفير، حتى يصح وصف الألباني لهم، بأنهم فلول جماعة التكفير[230]، وبينما يأخذون عن أبي حنيفة تقسيمه للدار لا يأخذون عنه آراءه في التكفير وما نقله عنه ابن نجيم من أن شيمة أهل السنة وحسنتهم أنهم يخطئون ولا يكفرون، أو قول ابن تيمية في الفتاوى «لا نكفر أحداً من أهل القبلة»[231] وهو ما يثبت اعتماده شرط إقامة الصلاة! وكذلك اشتراطه الجحد، وأن هناك كفر المعاصي وكفر الأركان، وهو ما دل عليه الحديث، كقوله (ﷺ) «إذا زنى العبد خرج منه الإيمان؛ وكان كالظلة؛ فإذا انقلع منه رجع إليه الإيمان»[232] «وهو ما يعبر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «وكذلك كل مسلم يعلم أن شارب الخمر والزاني والقاذف والسارق لم يكن النبي (ﷺ) يجعلهم مرتدين يجب قتلهم، حتى إن القرآن والنقل المتواتر يبينان

---

(228) أخرجه سعيد بن منصور في «سننه» (٤/ ١٤٨٢/ ٧٤٩ ـ تكملة)، وأحمد في «الإيمان» ([١١] (٤/ ١٦٠/ ١٤١٩)، ومن طريقه ابن بطة في «الإبانة» (٢/ ٧٣٦/ ١٠١٠)، ومحمد بن نصر المروزي في «تعظيم قدر الصلاة» (٢/ ٥٢١/ ٥٦٩)، وابن أبي حاتم في «تفسيره» (٤/ ١١٤٣/ ٦٤٣٤ ـ ط الباز)، وابن عبد البر في «التمهيد» (٤/ ٢٣٧)، والحاكم (٢/ ٣١٣)، وعنه البيهقي (٨/ ٢٠)، عن سفيان بن عيينة عن هشام بن حجير عن طاووس عن ابن عباس به، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

قال المحدث الشيخ ناصر الدين الألباني في «الصحيحة» (٦/ ١١٣): «وحقّهما أن يقولا: على شرط الشيخين؛ فإنّ إسناده كذلك. ثم رأيت الحافظ ابن كثير نقل في «تفسيره» (٦/ ١٦٣) عن الحاكم أنه قال: «صحيح على شرط الشيخين»، فالظاهر أن في نسخة «المستدرك» المطبوعة سقطاً، وعزاه ابن كثير لابن أبي حاتم ـ أيضاً ـ ببعض اختصار» فالحديث في مجموع طرقه صحيح ونظراً لتضعيف البعض به وضع أحد المعاصرين رسالة بعنوان «قرة العيون في تفسير عبد الله بن عباس (ﷺ) لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] روايةً ودرايةً ورعايةً» للشيخ السوري سليم بن عيد الهلالي.

(229) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر وعبد الحميد عبد المنعم مدكور، ٢ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٦)، ج ١، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(230) انظر: «رأي الألباني في فتنة التكفير،» في: محمد ناصر الدين الألباني، فتنة التكفير، تقريظ الشيخ عبد العزيز بن باز؛ تعليق الشيخ محمد بن صالح العثيمين، مكتبة صيد الفوائد، <http://www.saaid.net/book/open.php?cat=1&book=174>.

(231) انظر الجزء الخاص بدراسة الاشتباه في خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن هذا الكتاب، الفصل الأول، المبحث الثاني.

(232) أخرجه أبو داود (٤٦٩٠) وغيره من حديث أبي هريرة بإسناد صحيح.

أن لهم عقوبات غير عقوبة المرتد عن الإسلام؛ كما ذكر الله في القرآن جلد القاذف والزاني، وقطع يد السارق، وهذا متواتر عن النبي (ﷺ)، ولو كانوا مرتدين لقتلهم، فكلا القولين مما يعلم فساده بالاضطرار من دين الرسول (ﷺ)»[٢٣٣].

ولكن إصراراً على التكفير بالامتناع عن تطبيق الشريعة أو الاستجابة لجماعة تطبيقها، تكون الطائفة الممتنعة، ويقصد بها الحكام ومعاونوهم، أو من يتعاون معهم، التي يجب قتالها والخروج عليها وتكفيرها، ودون اشتراط الجحد عند السلفية الجهادية، حيث يؤكد منظِّرها هذا المنطق والحكم، بآيتين أخريين هما: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾[٢٣٤] ويقول عبد القادر بن عبد العزيز «أنه إن تمت النجاة من آية المائدة فكيف النجاة من الآيتين الأخريين!». وعن ابن عباس وغيره يقول: «قول الصحابي نزلت هذه الآية في كذا ليس قصراً للنص العام على سببه» وأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأن اختلاف الصحابة لا يكون. ويؤكد أيضاً أن الكفر المعرَّف بـ «أل» هو الكفر الأكبر، في نقل مختزل عن ابن تيمية[٢٣٥].

ويستثمر منظِّر السلفية الجهادية عبد القادر بن عبد العزيز في فتوى التتر ورأي كل من شيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته ابن كثير وابن القيم وغيره فيها، بأن يكون الحكم في الواقعة لعلماء عصرها، في المقام الأول، فانتهى إلى أن «الحق أن حكام اليوم أشدُّ كفراً وضلالاً من التتار، وذلك لأن التتار مع استيلائهم على كثير من بلاد المسلمين كخراسان والعراق والشام أحيانا فإنهم لم يفرضوا على هذه البلاد الحكم بقانونهم الوضعي (الياسق) وإنما تحاكموا به فيما بينهم وظل الحكم في المسلمين جارياً وفق أحكام الشريعة، أما حكام اليوم فإنهم فرضوا على المسلمين الحكم بهذه القوانين الكافرة»[٢٣٦].

ويصف عبد القادر بن عبد العزيز أوصاف القوانين الوضعية المعاصرة بأربعة عشر وصفاً هي: ١ ـ شريعة الكفر؛ ٢ ـ شريعة الطاغوت؛ ٣ ـ شريعة الشيطان؛ ٤ ـ شريعة الجاهلية؛ ٥ ـ شريعة الظلمات؛ ٦ ـ شريعة الضلال؛ ٧ ـ شريعة العمى؛ ٨ ـ شريعة الأهواء؛ ٩ ـ شريعة الظلم؛ ١٠ ـ شريعة الخراب؛ ١١ ـ شريعة المعيشة الضنك؛ ١٢ ـ شريعة المصائب؛ ١٣ ـ شريعة العداوة والبغضاء؛ ١٤ ـ شريعة الدمار والهلاك[٢٣٧]. وهذه الأوصاف كما يشير عبد القادر بن عبد العزيز تودي بالأمة إلى هذه المآلات؛ ومن هنا وجب الخروج على الحاكم بهذه الشرائع.

---

(٢٣٣) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٧، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.
(٢٣٤) القرآن الكريم: «سورة المائدة،» الآية ٥٠، و«سورة النساء،» الآية ٦٥ على التوالي.
(٢٣٥) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٤، ص ٩٣٠ و٩٣٥.
(٢٣٦) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ٩٩٢.
(٢٣٧) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٤، ص ٩١٢ ـ ٩١٥.

(هـ) رفض الأعذار في عدم التكفير وتخطئة ابن تيمية وغيره: يخطِّئ عبد القادر بن عبد العزيز ابن تيمية، ويلح على تكفير الحاكم بغير ما أنزل الله ولو كان ممتنعاً، بل وينتقد شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك في إعذاره بالجهل أو العجز لمن لا يستطع تطبيق الشرائع، وتمثيله بحالة النجاشي في ذلك، وهو ما يعود عنه في مراجعاته دون أن يعتذر، كما سنوضح فيما بعد.

يقول ابن تيمية «إن الله تعالى قد أخبر في غير موضع أنه لا يكلّف نفساً إلا وسعها، كقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٢٣٨]، وقوله ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٢٣٩]، وقوله ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[٢٤٠]، وأمر بتقواه بقدر الاستطاعة فقال: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[٢٤١]، وقد دعاه المؤمنون بقولهم: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[٢٤٢] فقال: قد فعلت». ثم يضيف ابن تيمية: «فدلت هذه النصوص على أنه لا يكلف نفساً ما تعجز عنه، خلافاً للجهمية المجبرة، ودلت على أنه لا يؤاخذ المخطئ والناسي، خلافاً للقدرية والمعتزلة، وهذا فصل الخطاب في هذا الباب» ثم يضيف ابن تيمية «فالمجتهد المستدل - من إمام وحاكم وعالم وناظر ومناظر ومفتٍ وغير ذلك - إذا اجتهد واستدل فاتقى الله ما استطاع، كان هذا هو الذي كلّفه الله إياه، وهو مطيع لله مستحق للثواب إذا اتقاه ما استطاع، ولا يعاقبه الله البتة - إلى أن قال - وكذلك الكفّار من بلغته دعوة النبي (ﷺ) في دار الكفر، وعلم أنه رسول الله فآمن به، وآمن بما أنزل عليه، واتقى الله ما استطاع، كما فعل النجاشي وغيره، ولم يمكنه الهجرة إلى دار الإسلام، ولا التزام جميع شرائع الإسلام، لكونه ممنوعاً من الهجرة، وممنوعاً من إظهار دينه، وليس عنده من يعلّمه جميع شرائع الإسلام، فهذا مؤمن من أهل الجنة - إلى أن قال - وكثير من شرائع الإسلام - أو أكثرها - لم يكن دخل فيها لعجزه عن ذلك، فلم يهاجر ولم يجاهد ولا حج البيت، بل قد رُوي أنه لم يكن يصلي الصلوات الخمس، ولا يصوم شهر رمضان، ولا يؤدي الزكاة الشرعية، لأن ذلك كان يظهر عند قومه فينكرونه عليه، وهو لا يمكنه مخالفتهم. ونحن نعلم قطعاً أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن. - إلى أن قال - والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القرآن، فإن قومه لا يقرّونه على ذلك. وكثيراً ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضياً - بل وإماماً - وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها، فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه ذلك، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها».

ويضيف ابن تيمية محدداً القاعدة في ذلك «وبالجملة لا خلاف بين المسلمين أن من كان في دار الكفر وقد آمن وهو عاجز عن الهجرة لا يجب عليه من الشرائع ما يعجز عنها بل الوجوب

---

(٢٣٨) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية ٤٢.
(٢٣٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٣٣.
(٢٤٠) المصدر نفسه، «سورة الطلاق،» الآية ٧.
(٢٤١) المصدر نفسه، «سورة التغابن،» الآية ١٦.
(٢٤٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٦.

بحسب الإمكان، وكذلك ما لم يعلم حكمه، فلو لم يعلم أن الصلاة واجبة عليه وبقي مدة لم يصلِّ لم يجب عليه القضاء في أظهر قولي العلماء، وهذا مذهب أبي حنيفة وأهل الظاهر، وهو أحد الوجهين في مذهب أحمد. وكذلك سائر الواجبات من صوم شهر رمضان وأداء الزكاة وغير ذلك. ولو لم يعلم تحريم الخمر فشربها لم يحد باتفاق المسلمين، وإنما اختلفوا في قضاء الصلاة»[٢٤٣]. انتهى كلام ابن تيمية.

لكن عبد القادر بن عبد العزيز يرفض هذا الإجماع الذي يحكيه شيخ الإسلام ابن تيمية، ويقول تحت عنوان «(تنبيه) على خطأ في كلام ابن تيمية السابق» قائلاً: «اشتمل كلام ابن تيمية السابق على صواب وخطأ: أما الصواب: فهو أن العاجز عن شيء من الشريعة، سواء من جهة عدم التمكن من العلم به أو عدم القدرة على فعله، فهو معذور لا إثم عليه. وموضع الخطأ حسب عبد القادر بن عبد العزيز فهو قول شيخ الإسلام إن قوم النجاشي - وهم كفار - كانوا لا يُقرّونه على الحكم بالقرآن، وهو لا يمكنه مخالفتهم، هذا حاصل كلامه...، وهو خطأ، وهذا القول لا يُصار إليه في الأصل إلا بعد إثبات بلوغ أحكام الشريعة إليه وأنه لم يلتزم بها بعد البلاغ، ولم يثبت ذلك بنقل صحيح، بل الظاهر خلاف ذلك كما يدل عليه حال الصحابة العائدين من الحبشة، فيكفي القول بأن الشرائع لم تبلغ النجاشي فلم تجب عليه»[٢٤٤].

وهنا يلاحظ إصرار عبد القادر بن عبد العزيز في الجامع، الذي يعد دستور جماعة الجهاد المصرية وسائر تيارات القاعدة والسلفية الجهادية - على التكفير بمجرد الامتناع دون شروط الجحود أو العجز أو الخوف، فهي ليست عنده شروطاً مانعة من التكفير، وإن كان هذا يلتمس العذر بالجهل للنجاشي أنه لم تبلغه الشرائع فلم يطبقها يرفض العذر بالجهل للحكام المعاصرين الذين قامت عليهم الحجة وثبت تبليغهم بالشريعة ونصائحهم، وهو ما ترتب عليه أن تحولت ديار الإسلام لديار كفر منذ التماس وتطبيق محمد علي باشا للقوانين والتشريعات الغربية والاستعاضة عن الشريعة، ويورد الآيات والأحاديث في حفز الله تعالى للمؤمنين بالجهر بإيمانهم، وكذلك بعدم الخوف والخشية من غير الله، وهو ما يتجاهل فيه حكم الإكراه الثابت ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾[٢٤٥].

كما يتجاهل عبد القادر بن عبد العزيز، وينتقي من خطاب وسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية وإجماع السلف على اعتبار ذلك كله أعذاراً غير مكفِّرة، يتجاهل رغم إصراره على التكفير، ما أورده بعد ذلك في وثيقة ترشيد العمل الجهادي، وطرحه لخيارات متعددة للمجابهة والجهاد للمؤمنين، حيث يقول: «وفي مقام الجهاد وهو موضوع هذه الوثيقة، فهو كغيره من أمور الدين القدرة عليه من شروط وجوبه، إلا أن القدرة في الجهاد لا تنحصر في ذات المسلم كالقدرة البدنية والمالية وإنما

---

(٢٤٣) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٩، ص ٢١٥ - ٢٢٥.
(٢٤٤) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٤، ص ١٠٣٥.
(٢٤٥) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ١٠٦.

تتعداه إلى واقع الظروف المحيطة به من الموافقين والمخالفين، ولهذا فقد أثنى الله سبحانه على المجاهدين في سبيله، كما أثنى على أصحاب الكهف لما اعتزلوا قومهم، وكذلك أثنى على مؤمن آل فرعون الذي كتم إيمانه، وبالرغم من أن هؤلاء الثلاثة قد واجهوا نفس الواقع (وهو حشد من المخالفين في الدين) فإن ردود أفعالهم التي واجهوا بها هذا الواقع قد اختلفت: فهذا جاهد وهذا اعتزل وهذا تخفّى بدينه، ومع ذلك فالكل محمود، لأن كلاً منهم قد عمل بما وجب عليه شرعاً في وقته ومكانه وفي حدود استطاعته، وهكذا يجب على كل مسلم أن يتفَقَّه في دينه كي يختار الواجب الشرعي المناسب لواقعه وقدرته»(٢٤٦).

كذلك يخطِّئ عبد القادر بن عبد العزيز المحدث السلفي المعاصر محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٩٩٩) معبراً عن الفهم السلفي ومنهج وخطاب شيخ الإسلام ابن تيمية من عبد القادر بن عبد العزيز، رغم انتقاد الأخير له في الجامع، حيث يرفض عبد القادر بن عبد العزيز ما يقوله المحدث السلفي الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في رؤيته للخلاص من الحكام الظلمة في شرحه على العقيدة الطحاوية، حيث يقول الألباني: وفي هذا بيان لطريق الخلاص من ظلم الحكام الذين هم «من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا»، وهو أن يتوب المسلمون إلى ربهم، ويصححوا عقيدتهم، ويربوا أنفسهم وأهليهم على الإسلام الصحيح، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾(٢٤٧)، وإلى ذلك أشار أحد الدعاة المعاصرين بقوله: «أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم، تقم لكم على أرضكم»(٢٤٨). وليس طريق الخلاص ما يتوهم بعض الناس، وهو الثورة بالسلاح على الحكام بواسطة الانقلابات العسكرية، فإنها مع كونها من بِدَع العصر الحاضر، فهي مخالفة لنصوص الشريعة التي منها الأمر بتغيير ما بالأنفس، وكذلك فلا بد من إصلاح القاعدة لتأسيس البناء عليها ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾(٢٤٩).

ويرى عبد القادر بن عبد العزيز في ذلك شبهة خطيرة أخطأ فيها الألباني، رغم اعتماده الكبير عليه، مؤكدا أن هذه الأحكام التي تحدثت عن عدم جواز الخروج على الحاكم في كتب العقيدة إنما لا تتحقق هنا، لأننا لسنا بصدد حكام مسلمين أصلاً، واستدل بفتاوى أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي والشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ في تكفير من لم يحكم بالشريعة. ويلاحظ الباحث أن هذه الفتاوى ذات الطبيعة والمنهجية السلفية تحضر في كتابات السلفية الجهادية ربما أكثر مما تحضر في كتابات سيد قطب صاحب دعوى الحاكمية ذاته(٢٥٠) وهي المرجعيات التي سبق أن استند

---

(٢٤٦) سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٣)،» نوافذ (٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧)، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10806.htm>.

(٢٤٧) القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ١١.

(٢٤٨) تُنسَب هذه المقولة لـ حسن البنا في «رسالة التعليم» في: البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، وتُنْسَب بألفاظ أخرى إلى غيره كذلك.

(٢٤٩) القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية ٤٠.

(٢٥٠) ابن عبد العزيز، رسالة العمدة في إعداد العدة، ص ٣٣٢.

إليها الظواهري، وناقشناها سابقاً، واعتماد عبد القادر بن عبد العزيز عليها، وهو سابق على اعتماد الظواهري، تعيبه نفس الأخطاء المنهجية التي أشرنا إليها سابقاً في الجزء الأول من هذا الفصل.

(٢) **ملاحظات نقدية لخطاب الحاكمية عند السلفية الجهادية:** ترد هنا العديد من الملاحظات على كلام عبد القادر بن عبد العزيز وغيره من منظّري السلفية الجهادية في الحاكمية والألوهية نلخصها في سبع نقاط:

(أ) **مخالفة النص القرآني في مفهوم الحكم بما أنزل الله:** وهو ما نوافق فيه د. أحمد الريسوني من أن ما بلوره كل من المودودي وسيد قطب حول الحاكمية، يقوم على مغالطة كبيرة، مؤكداً أنه تتبع آيات الحاكمية، أي تلك التي جاءت على صيغة «إن الحكم إلا لله»، فوجد أنها تتعلق أساساً بحكم الله للكون، وليس بحكمه للحكومات والدول والمحاكم... وهو الحكم الذي أوكله للبشر[٢٥١]. ولعله في هذه القراءة لا يدرك الصياغة المستقلة للمفهوم عند كليهما، وربطها بمفهوم التوحيد ذاته، دون العود المباشر إلى معنى الحكم في القرآن، أو معاني هذه الآيات، سواء بمعنى سنن الله في الكون كما قال، أو بمعنى القضاء. فالمقصود وتحقيق المناط هنا هو تطبيع حكم الله ـ أي شرعه ودينه ـ في حياة الناس دولاً ومجتمعات وأن يكون لها الغلبة حتى تكون دار إسلام وليس دار كفر، ومن هنا تأتي الدولة متماهية بالكلية مع مفهوم الدار وفق هذا الفهم عند السلفية الجهادية!

(ب) **مخالفة ورفض آثار السلف والأئمة في اشتراط الجحد والاستحلال:** كما أسلفنا من نماذج، فقد خطأ عبد القادر بن عبد العزيز الإمام الطبري وابن تيمية وعدداً من أئمة السلف وشيوخ السلفية المعاصرة، في سبيل إصراره على تكفير الحكومات ومن يعاونونهم، أو من يرفض الاستجابة لأحكام الطائفة المؤمنة من الطوائف الممتنعة.

(ج) **الحاكمية إكراه سياسي لا تصديق قلبي:** نرى أن مفهوم الحاكمية لا يستبطن كل خصائص الألوهية ومعاني العبودية؛ لأن الخضوع التشريعي والقانوني لا يكفي ما لم يكن خضوعاً مصحوباً بغاية المحبة وغاية الرضا والاستسلام، أي أن تحقيق الحاكمية القانونية والتشريعية، على المستويين السياسي والمؤسسي لا يحقق العبودية التامة ما لم يكن نابعاً من رضاً وتسليم ذاتي لا عن مجرد خضوع وطاعة قهرية.

يبدو مفهوم الحاكمية كما تطرحه السلفية الجهادية والمدارس القطبية المختلفة، يرتكز على مبدأ إكراه الناس سياسياً بتحكيمهم للشريعة، لا إلى اختيار إيماني منهم، عبر غلبة ذوي الشوكة الإسلامية، وحكمهم، وإن لم يكن أهل الدار مسلمين اسماً أو حقيقة، وهو يركز على الحاكم والإمام بتطبيقه الفوقي للشريعة، مقترباً من الفهم الإمامي والشيعي التاريخي للإمامة، دون أن ينظر إلى تطبيق الناس والعوام له والمجتمع له الذي هو مسؤولية الأمة التي هي حافظة الشرع كما يقول

---

(٢٥١) أحمد الريسوني، الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول؟، ألوان مغربية (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٤)، ص ٥٢.

ابن تيمية، ووضحناه سابقاً، وتظل مسؤولية التطبيق فردية كما أكدت نصوص الكتاب والسنة في جل جوانبها.

(د) **تجاهل بشرية مطبِّق الشريعة:** إن الصورة المثالية للحاكمية والحكم بما أنزل الله تتجاهل بشرية التطبيق له أيّاً كان الحاكم، جواز الخطأ والخروج عليه، وإقرار السلف بوقوع كثير من الخلفاء والولاة فيه واستغلالهم لولاياتهم، وهو ما عرف في التاريخ الإسلامي بطوله وفي كثير من محطاته، ولعل في هذا ما أشرنا إليه سابقاً من معاداة هؤلاء للتاريخ الذي يعكس التطور وينزع عن النظرة المثالية علياءها نحو الواقع المتجدد دائماً، أمام خطابهم المتجمد عند تكرار الوعد الذي تمثلوه.

(هـ) **الحاكمية وتجاهل النظرية السياسية في الإسلام:** تجاهل خطاب الحاكمية النظرية السياسية في التراث الإسلامي، وتجاهل وتنوع المدارس الفقهية والفكرية الإسلامية في تناول مسائل الإمامة والحكم، والبدء من البديهيات التأويلية، دون التفاتٍ إلى الجدل والجهد العميق الذي استخلصه الأقدمون في زمنية السلطة، وأن الولايات بحسبها وبحسب قوتها كما يقول ابن تيمية، مما جعل منظري الحاكمية ينظرون وكأنهم يبنون في فراغ، ويتحركون بحاجز عقدي واكتفاء نظري، يرفض أي إمكان للتطوير التشريعي والإنساني بجوار التشريع الرباني الذي لا شك أتى مجملاً تاركاً للبشر مجالاً للحركة فيه، وهو ما حدث في عصر الخلفاء الراشدين أنفسهم في كثير من المسائل.

(و) **خطأ اختصار الألوهية في الحاكمية:** تقوم مختلف التأسيسات الجهادية في الحاكمية على استدعاء كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في توحيد الألوهية، سواء نقلاً مباشراً أو عن شرح العقيدة الطحاوية، فينقل الظواهري وعبد القادر بن عبد العزيز النصوص نفسها أحياناً التي تربط بين الحاكمية وبين توحيد الألوهية، كنقل الظواهري عن ابن تيمية قوله: «ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وباتفاق جميع المسلمين أنّ من سوّغ اتّباع غير دين الإسلام، أو اتّباع شريعة غير شريعة محمد (ﷺ) فهو كافر وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلاً. أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقّاً وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُّهِيناً﴾[٢٥٢].

وهنا استثمار في مفهوم الدين بالمعنى المودودي في المصطلحات الأربعة. فقضية الحكم بغير ما أنزل الله بشكلها المعاصر لم تكن موجودة عند شيخ الإسلام ابن تيمية ولا في عصره، ومفهوم الدين عند ابن تيمية، يقصد الدين كعموم وكاعتقاد صحيح، وليس كحكم وتشريع كما يلوي هؤلاء أعناق نصه، ولكن كانت المخالفة من قبل الحكام، أو مزجهم بين الشريعة وغيرها من شرائع

---

(٢٥٢) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآيتان ١٥٠ ـ ١٥١، والظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاما، ص ١٦.

الأمم الأخرى، كما تجلى في وصفه لدار التتر بأنها دار مركبة، وصنف ثالث مضاف إلى دار الإسلام ودار الكفر، ووصفها بأنها «دار مركبة» لكنه لم يكفِّر معيناً كما أكد ذلك في أكثر من موضع.

(ز) **إهمال اعتقاد أهل السنة والجماعة في الصبر على جور الأئمة:** هنا هم لا يقفون به عند مفهوم «الجور» الذي استخدمته الآثار النبوية وكتب الأحكام والآداب السلطانية، قبولاً بالإمام المتغلب وتحذيراً من الخروج على الحاكم الجائر، ينقل ابن حجر عن ابن بطال قوله: «كما قال ابن حجر (ﷺ): «قال ابن بطال: في الحديث حجة في ترك الخروج على السلطان ولو جار، وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء، وحجتهم هذا الخبر وغيره مما يساعده، ولم يستثنوا من ذلك إلاّ إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا يجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها كما في الحديث الذي بعده»[٢٥٣].

وهنا خرجت القضية من دائرة السياسي النسبي، ومن دائرة التشريع المتغير لتندمج في قضية توحيد العبادة والاعتقاد، وينقل عبد القادر بن عبد العزيز، الذي أصر في تأسيساته ومراجعاته على تكفير الحاكم. عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: «الشرع المنزّل من عند الله تعالى وهو الكتاب والسنة الذي بعث الله به رسوله، فإن هذا الشرع ليس لأحدٍ من الخلق الخروج عنه، ولا يخرج عنه إلا كافر»[٢٥٤] كما ينقلون عنه ـ وعن غيره ـ كفر من أسقط الأمر والنهي لله تعالى، فأحل حراماً أو حرّم حلالاً، أو بدل شرعاً، فهو كافر باتفاق الفقهاء، وباتفاق المسلمين واليهود والنصارى[٢٥٥]. أو قول الإمام ابن جرير الطبري بعد أن سرد مختلف هذه الأقوال التي لا تراه كفراً أكبر، في جامع البيان: «وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب: قول من قال: نزلت هذه الآيات في كفّار أهل الكتاب، لأن ما قبلها وما بعدها من الآيات ففيهم نزلت، وهم المعنيون بها، وهذه الآيات سياق الخبر عنهم، فكونها خبراً عنهم أولى». ويضيف رداً على من يعمِّم حكم التكفير ويعتبره كفراً أكبر دون اشتراط الجحد: فإن قال قائل: فإن الله ـ تعالى ذكره ـ قد عمّ بالخبر بذلك عن جميع من لم يحكم بما أنزل الله، فكيف جعلته خاصاً؟! قيل: إن الله تعالى عَمَّ بالخبر بذلك عن قومٍ كانوا بحكم الله الذي حكم به في كتابه جاحدين، فأخبر عنهم أنهم بتركهم الحكمَ، على سبيل ما تَركوه، كافرون. وكذلك القولُ في كل من لم يحكم بما أنزل الله جاحداً به، هو بالله كافر، كما قال ابن عباس، لأنه بجحوده حكم الله بعدَ علمه أنه أنزله في كتابه، نظير جحوده نبوّة نبيّه بعد علمه أنه نبيٌّ»[٢٥٦].

---

(٢٥٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج ١٣، ص ٧.

(٢٥٤) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١١، ص ٢٦٢.

(٢٥٥) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٤، ص ٩٩٥.

(٢٥٦) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وعلّق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، ١٥ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠)، ج ١٠، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨.

ب ـ أحكام الديار، وتقسيم العالم إلى إسلام وكفر

يعد مفهوم الدار ـ إسلاماً وكفراً ـ مفهوماً مركزياً وأساساً عند السلفية الجهادية والجماعات الجهادية عموماً. ـ ويبدو مناط الحكم على الدار منطلقاً أساساً ثابتاً واحداً عند الجهاديين ومنظِّريهم، فلا اعتبار في الحكم على الدار لأغلبية سكانها، أو لأمان المسلمين أو الذميين على دينهم فيها، كما قال أبو حنيفة سابقاً، وإقامتهم شعائرهم وشرائعهم، فالأساس هو الغلبة، ويحذر عبد القادر بن عبد العزيز من هذا الخطأ بتصوره في قوله: «وقد أخطأ البعض في هذا المقام فظنوا أن إقامة كثير من المسلمين ببعض البلدان مع أمنهم وقدرتهم على إظهار شعائر دينهم كالأذان والصلاة والصوم وغيرها كاف في اعتبار البلد دار إسلام، حتى قال البعض: كيف تقولون إن البلد الفلاني دار كفر وفي عاصمته ما يزيد عن ألف مسجد؟ وهذا كله لا اعتبار له وقد بيّنا أن مناط الحكم على الدار هو اليد الغالبة عليه والأحكام الجارية فيه، وما عدا ذلك من الأوصاف فلا اعتبار له في الحكم على الدار»[٢٥٧].

ورغم الجمود عند التقسيم الثنائي، تبدو المرونة فقط في تحولات الدار بين الإسلام والكفر، ولا يكون تفصيلاً إلا في تأكيد الكفر، فيشير عبد القادر بن عبد العزيز إلى أن دار الكفر تنقسم إلى ثلاثة أقسام من جهة قِدم الكفر أو حدوثه:

ـ دار الكفر الأصلي وهي التي لم تكن دار إسلام يوماً كاليابان والصين وأستراليا وغيرها.

ـ دار الكفر الطارئ التي كانت دار إسلام في وقت من الأوقات ثم تحولت إلى دار كفر كإسبانيا والبرتغال، وفلسطين ودول شرق أوروبا التي حكمها العثمانيون فترة من خلافتهم.

ـ دار الردة: وهي التي كانت دار إسلام في وقت ما ثم تغلّب عليها المرتدّون وأجروا فيها أحكام الكفار، مثل الدول المسماة دار الردة اليوم بالإسلامية ومنها الدول العربية[٢٥٨].

أما من جهة علاقتها بدار الإسلام فتنقسم إلى دار الحرب أصالةً، وليست دار دعوة ولا دار شهادة، ولا شرط لذلك في وجود الإمام، وتوصف بوصف الحرب دون اشتراط قيام حرب أو منابذة بل يكفي عدم وجود صلح ودار العهد أو الصلح وهي التي بينها وبين دار الإسلام موادعة وصلح وهدنة، كما كانت مكة فيما بين صلح الحديبية وفتح مكة (٦ ـ ٨هـ) ولا يجوز ترك الحرب والموادعة إلا حال ضعف المسلمين، لأن الله فرض علينا القتال كي يكون الدين كله لله. ويضيف عبد القادر بن عبد العزيز أن الصلح لا يجوز مع غيبة الإمام المسلم، وبالتالي كل المعاهدات الدولية التي تعقدها الدول الإسلامية الحالية مع العالم الغربي باطلة، فيقول: «ولا يجوز عقد الهدنة إلا من إمام المسلمين أو من يُنيبه، ونظراً لغياب هذا الإمام في زماننا هذا فلا اعتبار لأي معاهدات دولية يعقدها الحكام الكافرون لصدورها ممن ليست لهم ولاية شرعية على المسلمين،

---

(٢٥٧) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٢، ص ٦٤٣ وما بعدها.

(٢٥٨) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٢، ص ٦٤٥.

فوجودها كعدمها، إذ المعدوم حكماً كالمعدوم حقيقة» أما تقسيمها من جهة أمن المسلم على نفسه فهي دار الأمن كالحبشة حين هاجر إليها الصحابة في صدر الإسلام أو دار الفتنة كمكة قبل الهجرة[٢٥٩].

(١) **الدولة المعاصرة أو دار الردة عند السلفية الجهادية**: يبدو حكم دار الردة، الذي ينطبق عند السلفية الجهادية على الدول المعاصرة في العالمين العربي والإسلامي، أشد من حكم دار الحرب في كثير من الأمور، فهم لا يهادنون بل يقاتلون فقط، ولكن لا يجوز استرقاقهم ولا سبي نسائهم، فرقاً ومفارقة لدار الحرب، وهو ما يوضحه، الماوردي في الأحكام السلطانية حيث وضع فروقا بين دار الردة من جهة ودار الكفر ودار الإسلام من جهتين أخريين، فيقول عن الفرق بين دار الردة ودار الإسلام: «وَلِدَارِ الرِّدَّةِ حُكْمٌ تُفَارِقُ بِهِ دَارَ الْإِسْلَامِ وَدَارَ الْحَرْب، أَمَّا مَا تُفَارِقُ بِهِ دَارَ الْإِسْلَامِ فَمِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُهَادَنُوا عَلَى الْمُوَادَعَةِ فِي دِيَارِهِمْ وَيَجُوزُ أَنْ يُهَادَنَ أَهْلُ الْحَرْبِ.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُصَالَحُوا عَلَى مَالٍ يُقَرُّونَ بِهِ عَلَى رِدَّتِهِمْ، وَيَجُوزُ أَنْ يُصَالَحَ أَهْلُ الْحَرْبِ.

وَالثَّالِثُ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ اسْتِرْقَاقُهُمْ وَلَا سَبْيُ نِسَائِهِمْ، وَيَجُوزُ أَنْ يُسْتَرَقَّ أَهْلُ الْحَرْبِ وَتُسْبَى نِسَاؤُهُمْ.

وَالرَّابِعُ: أَنَّهُ لَا يَمْلِكُ الْغَانِمُونَ أَمْوَالَهُمْ، وَيَمْلِكُونَ مَا غَنِمُوهُ مِنْ مَالِ أَهْلِ الْحَرْبِ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ...: قَدْ صَارَتْ دِيَارُهُمْ بِالرِّدَّةِ دَارَ حَرْبٍ وَيُسْبَوْنَ وَيُغْنَمُونَ وَتَكُونُ أَرْضُهُمْ فَيْئاً وَهُمْ عِنْدَهُ كَعَبَدَةِ الْأَوْثَانِ مِنْ الْعَرَبِ.

وَأَمَّا مَا تُفَارِقُ بِهِ دَارَ الْإِسْلَامِ فَمِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: وُجُوبُ قِتَالِهِمْ مُقْبِلِينَ وَمُدْبِرِينَ كَالْمُشْرِكِينَ.

وَالثَّانِي: إبَاحَةُ إمَائِهِمْ أَسْرَى وَمُمْتَنِعِينَ.

وَالثَّالِثُ: تَصِيرُ أَمْوَالُهُمْ فَيْئاً لِكَافَّةِ الْمُسْلِمِينَ.

وَالرَّابِعُ: بُطْلَانُ مُنَاكَحَتِهِمْ بِمُضِيِّ الْعِدَّةِ وَإِنْ اتَّفَقُوا عَلَى الرِّدَّةِ»[٢٦٠].

- **عناصر مفهوم الدار**: نرى أن هذا المفهوم عند السلفية الجهادية يقوم على العناصر التالية:

---

(٢٥٩) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٢، ص ٦٤٥ ـ ٦٤٦.

(٢٦٠) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٥٥.

(أ) الحاكمية مناط الحكم على الدار: مناط حكم الدار إسلاماً وكفراً هو انتساب الشرع المطبق فيها للإسلام ومرجعيته الوحيدة، أم لغيره من الأديان والأيديولوجيات والأفكار الأخرى، والقوانين الحاكمة وتشريعها إلهي أم بشري، ووفقه تتحول ديار أو دول الإسلام المعاصر إلى ديار ردة يجب قتالها وتغيير حكامها حتى تعود ديار إسلام، وأحكامها كما أسلفنا في أحكام دار الردة.

(ب) هو الدولة المعاصرة: فهو يتماهى مع مفهوم الدولة المعاصرة، ويحدد إسلامها من كفرها، حسب الأحكام والشرائع المتغلبة عليه، أو فسطاطي الإيمان والكفر.

(ج) تقسيم ثنائي ثابت غير تاريخي: ويرفض منظروها اعتباره مفهوماً تاريخياً متعلقاً بقرون الإسلام الأولى، قد قال به الفقهاء أوقات التمايز والفتوحات والصراع بين أهل الإسلام وأهل الكفر، وليس تقسيماً شرعياً ثابتاً وممتداً على كل العصور.

هذا، بالضد مما يذهب إليه الجمهور من علماء المسلمين مما سبق، تصر السلفية الجهادية على كونه تقسيماً شرعياً ثنائياً ثابتاً بالكتاب والسنَّة، وهو ما تراجع عنه بعضهم بعد مراجعاته، لأن الدار هي الدولة والموقف منها إسلاماً أو كفراً، طاعة أو خروجاً، وبناء عليه يكون تكفيرها وقتالها، الذي هو منهجهم الجهادي.

ويرفض منظرو السلفية الجهادية أي تقسيم يتجاوز ثنائية الإسلام والكفر، كإضافة ابن تيمية وصف الدار المركبة، أو حديث بعض الأقدمين والمعاصرين عن تقسيمات أخرى، كدار الدعوة أو دار العهد أو دار الصلح ودار الشهادة وغيرها من تقسيمات.

وعلى أساس من مفهوم الدار والفهم السلفي الجهادي له وتعلقه بمفهوم الحاكمية، رغم عدم استخدامه عند سيد قطب وعند المودودي، تترتب ثلاث نتائج خطيرة نحددها كما يأتي:

الأولى، بناء على تصورها للدار والحاكمية المرتبطة به تكفر السلفية الجهادية القبول بما يسمى الشرعة الدولية أو المواثيق والاتفاقات الدولية، وهو ما جعل تحولهم من قتال العدو القريب (الأنظمة الحاكمة في البلدان المسلمة) إلى قتال العدو البعيد (القوى الدولية الصليبية والصهيونية) طبيعياً ومنطقياً حسب رؤاهم، لا يحتاج إلا تحولاً استراتيجياً بسيطاً في تبرير أولوية هذا أو ثانوية هذا، فهم بعد أن تحولوا إلى هذا القتال حتى الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، يلاحظ أن العقد الأخير من القرن الحادي والعشرين عادوا لقتال العدو القريب ـ حسب تصورهم ـ في العراق وفي سورية وفي مصر وفي غيرها.

الثانية، الحكم بكفر الدول، وتحولها دار ردة، وإيجاب الخروج عليها من الجماهير المسلمين أو الجماعات الجهادية.

الثالثة، الحكم بجاهلية هذه المجتمعات، وتصنيف طوائفها على أساس من الولاء والبراء في ذلك.

يقول عبد القادر بن عبد العزيز ذلك «تقسيم العالم إلى دارين دار الإسلام ودار الكفر ثابت بالكتاب والسنَّة ومنقول عن الصحابة. وأن الهجرة واجبة من الثانية إلى الأولى. بل قد وردت المصطلحات الخاصة بهذه الديار في الكتاب والسنة ـ في النصوص السابقة ـ بألفاظ مختلفة»[٢٦١].

ورغم أن السلفية الجهادية ركزت على مفهوم الدار بشكل واضح، عن سواها، وخاصة في تنظيراتها الشرعية عند عبد القادر بن عبد العزيز وأبي محمد المقدسي وأبي منذر الشنقيطي وغيرهم دون منظريهم الأكثر فكروية شأن سيد قطب حتى الظواهري، يلاحظ إهمال كثير من الحركات الإسلامية الأخرى لهذا المفهوم لعدم توجههم للقتال مع الدول والأنظمة القائمة أو تكفيرها.

وتمهيداً للحكم بكفر الدول الإسلامية المعاصرة، وتحولها ديار كفر، واصل منظرو السلفية الجهادية تأويلهم وتفريعهم على مفهوم الدار، وأنه قابل للتحول من دار الإسلام إلى دار الكفر، أو العكس، خاصة مع اعتبار الغلبة والأحكام المطبقة الاعتبار الوحيد دون الاعتبارات الثابتة الأخرى كهوية أغلبية السكان أو ديانة الحكام أو المرجعية الدستورية أو غيرها. وفي ذلك يقول عبد القادر بن عبد العزيز ـ في طوره الأول ـ قبل مراجعاته: »صفة الدار ليست من الصفات اللازمة المؤبدة بل هي صفة عارضة قابلة للتغيّر بحسب اليد الغالبة عليها والأحكام الجارية فيها، فقد تكون الدار دار كفر في وقت ما ثم تصبح دار إسلام كما كانت مكة في أول الإسلام، وقد تكون دار إسلام ثم تصبح دار كفر كالأندلس وفلسطين». ويصر عبد القادر بن عبد العزيز على أن تصنيف الدار إلى قسمين هو التصنيف الوحيد الذي أجمع عليه السلف، رغم أنه يورد الكثير مما يعارضه من أقوال السلف أنفسهم، وقد أنتج وابتكر شيخ الإسلام ابن تيمية صنفاً ثالثاً هو «الدار المركبة» التي هي ليست دار إيمان ولا دار كفر، ولكن بها هؤلاء وهؤلاء، وهذا خلافاً للجهاديين والسلفية الجهادية وإصرارها في أدبياتها المختلفة على ثنائية الإيمان والكفر فقط في الدار[٢٦٢].

لكنه في مراجعاته، التي كتبها باسمه الحقيقي سيد إمام الشريف، لا نجد له تراجعاً صريحاً وواضحاً في غير مفهوم الدار وحكمها، فهو يرده لزمنيته وتاريخيته قائلاً: يقول عبد القادر بن عبد العزيز، تصحيحاً واضحاً وصريحاً إلا في مفهوم الدار، فهو يقول في وثيقة الترشيد: «وقد كتب علماء السلف كتبهم لزمان غير زماننا، كان للمسلمين فيه دار إسلام وخلافة وخليفة وتميز بين الصفوف وبين الناس بعضهم بعضاً، المسلمون في دار الإسلام والكفار في دار الحرب، وفي دار الإسلام يتميز الذمي عن المسلم في المظهر، كل هذا لا وجود له الآن واختلط الناس، وهذا من الواقع المتغير المختلف الذي يوجب الاحتياط

---

(٢٦١) ابن عبد العزيز، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٢، ص ٩٤١.
(٢٦٢) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٢، ص ٦٣٩ ـ ٦٤٠.

عند الاطلاع على كتب السلف وعند الحكم على الناس»[٢٦٣]. لكنه لا يفصل ـ كعادته ـ في النقد الذاتي والمراجعة المدققة التي تفند ما سبق أن أسس له، مكتفياً بمثل هذه الأحكام العامة، التي سبق أن انتقدها بالتفصيل.

فقد أورد في مرحلته الأولى العديد من الأدلة من النصوص القرآنية والسنية، وخطأ بجسارته وتجرئه المعهود أسماء كابن تيمية حتى ينتهي لثبوت وشرعية التقسيم الثنائي للديار، دون أن يصحح ذلك بوضوح في مراجعاته، وهو ما سنوضح نماذج منه في ما يأتي ونناقشه.

(٢) **في مناقشة الأدلة القرآنية لأحكام الديار عند السلفية الجهادية**: وتنقسم إلى نوعين من النصوص: النصوص في الهجرة من دار الكفر إلى دار الإيمان، فالهجرة إذا أطلقت في الشرع يقصد بها الانتقال من دار الكفر، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ﴾[٢٦٤]، وقوله تعالى ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾[٢٦٥] وآيات أخرى في ﴿قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾[٢٦٦] وفي ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾[٢٦٧] وفي ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِن وَلَايَتِهِم مِن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾[٢٦٨]، وفي ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾[٢٦٩].

ونلاحظ على هذه النصوص، شواهد هؤلاء المنظِّرين، ما يأتي:

- أنها تحمل دلالة التمايز والتمييز في الصراع الأول في صدر الإسلام بين الإيمان والكفر، حيث المكان أو الدولة ومن يملك أمرها يحاكمون ويضطهدون المسلمين في دينهم، كما كانت مكة قبل فتحها، ولا يترتب عليها أحكام إيمان أو كفر مكان، فقد كان حاضراً دائماً حالة دار الأمان لأهل الدين على دينهم، سواء في ذلك المسلمون بإظهار شعائرهم أو الذميون بعقد أمانهم، وقد دأب منظِّرو السلفية الجهادية والكثير من الحركات الإسلامية الأخرى، على الإقامة في ديار الغرب والأمان فيها.

---

(٢٦٣) سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٢)،» نوافذ (٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧)، ص ٨، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10807.htm>.

(٢٦٤) القرآن الكريم، «سورة إبراهيم،» الآية ١٣.

(٢٦٥) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٨٨.

(٢٦٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٩٧.

(٢٦٧) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآية ١٠.

(٢٦٨) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٧٢.

(٢٦٩) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٤٥.

• أنها تتكلم عن أهل الديار وليس عن الديار نفسها، فهي لا تنسب مكاناً بذاته لإيمان أو كفر، ولكن قد ينسب له مواطنوه أو ينسب هو لمستوطنيه حكاماً كانوا أو محكومين، غالبية أو أقلية، وقد كان المنافقون في المدينة ذوي سطوة، وتجنب النبي (ﷺ) الصدام معهم، كما كانت مكة تضم مؤمنين مستضعفين، وإن كان المكان هو الأصل لانعكس الحكم كعلى هؤلاء أو هؤلاء.

• حمولة مستجدة: رغم أن حكم الديار والمفهوم الذي اعتمدته السلفية الجهادية مفهوم متأخر، ظهر أولاً في القرنين الثاني والثالث الهجري، مع أبي حنيفة وتلامذته، ولم يكن بهذه الحمولة في القرن الأول، ولم يكن بهذه الحدية في العلاقات السياسية بين دولة المسلمين، سواء في الصدر الأول، أو في العصرين الأموي والعباسي أو بعده، في اعتبار القتال لغة الحوار الوحيدة مع غير المسلمين، بل كان ثمة عهد وأمان وصلح وجزية متبادلة، وأشياء كثيرة لم يتنبه له من أسسوا عليه من المعاصرين.

• في العصر الحديث حيث مفهوم وحق الجنسية، لا بد من أن يختلف الأمر، فالوطن هنا هو الأصل، والمواطنة حق، ومن تجربة الجهاديين والإسلاميين أنفسهم، اختاروا اللجوء للغرب والاستقرار به ووجدوا في الأمن بحكم التجنس أو حكم الأمان والإذن لهم، فكيف يستحق التقسيم الثنائي دون سواه! والنبي نصح صحابته بالهجرة للحبسة واعتبرها دار أمان وعدل لهم، وعند تغلب الروم أو غيرهم على دار إسلامية، لم توصف طوال القرون الأولى ولا المتأخرة أنها تحولت دار كفر كما ينظِّر منظِّرو السلفية الجهادية.

تشير هذه النصوص إلى تغلب الكفار وقمعهم المؤمنين، ولا تشير إلى تقسيم مكاني ثابت مؤبد، مرتبط فقط بديانة الحاكم أو شريعته. فهو منفصل في تأويلاته السلفية الجهادية عن واقعه الأول وعن المتغير مع مرور الزمان والمكان... ويتجاهل ما يسمى التاريخ الثقافي والاجتماعي والتفسير الأول كما هي عادة السلف، متمثلاً بأسباب النزول في التفسير أولاً، ثم في القراءة وإسقاط النصوص على الوقائع، وإسقاط الفتاوى على الواقع المعاصر في تجاهل لمحل الفتوى في الحالين.

• مفهوم الهجرة والفتح: غاب عن منظِّري السلفية الجهادية فهم الصحابة للحديث الذي رواه الشيخان البخاري ومسلم في الصحيحين من حديث عائشة، ومن حديث ابن عباس رضي الله عن الجميع، يقول (ﷺ): «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا»، وحصره في أنه لا هجرة من مكة بعدما فتحها الله على نبيه (ﷺ)، رغم أن الهجرة كانت واجبة على أهل مكة وغير أهل مكة في هذا الوقت، فكان وفود المسلمين وأبناء القبائل يهاجرون للمدينة، حيث كانت البيعة على الإسلام والهجرة كما يذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم في حديث الأعرابي عن جابر بن عبد الله أن أعرابياً بايَع رسولَ الله (ﷺ) فأصاب الأعرابيّ وعْكٌ بالمدينة، فقال: يا رسول الله أقلْني بيعتي فأبى رسول الله (ﷺ)، وتكرّر الطلب والرفض ثلاث مرات، فخرج الأعرابي فقال

الرسول (ﷺ) «إنما المدينة كالكِير، تنفي خَبَثَها، وينْصعُ طيبَها»[270]، لم تصرح رواية مسلم بما بايع الأعرابي عليه رسول الله (ﷺ)، وصرحت رواية البخاري بأنه بايعه على الإسلام، وجاء في شرح النووي على صحيح مسلم أن المبايعة كانت على الإسلام والهجرة.

وعن المدينة، تحديداً، أول ديار الإيمان: نجد في البخاري حديث رسول الله (ﷺ) «إِنَّ الْإِيمَانَ لَيَأْرِزُ إِلَى الْمَدِينَةِ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَّةُ إِلَى جُحْرِهَا»[271] وقد صحّ في حديث البخاري ومسلم: «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونيّة، وإذا استنفرتم فانفروا» فتركها قبل الفتح معصية، وبعد الفتح ليس بمعصية، وفي هذا السياق يمكن أن يفهم الحديث الصحيح في إيجابها: «لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة» على جواز الهجرة ووجوبها متى كان الخطر يحيط بالعقيدة والإيمان، وهنا يحضر مجالها الدلالي مرتبطاً بالتوبة التي هي كذلك فعل قلبي، ولعل الأمان على الإيمان يكون أحياناً عند مليك عادل في دار كفر كما كانت الهجرة الأولى إلى الحبشة في عهد النجاشي.

ونتيجة لوجوب الهجرة قبل فتح مكة، كثر المهاجرون المسلمون من مختلف أنحاء الجزيرة العربية حينئذ إلى المدينة، وقلّ الأنصار، نسبة إليهم، ولقبت المدينة ـ وصفاً وحقيقة ـ بأنها دار الهجرة وعاصمة للإيمان، وهو ما ترتب عليه قوة المجتمع الإسلامي في المدينة، وضعف تأثير القبائل الأنصارية في بنى السلطة فيما بعد، كما يشير إلى ذلك أحد الباحثين[272] حيث كانت الهجرة مرتبطة بواقع المسلمين قبل فتح مكة كمركز ونصرة للكفر واستهداف المسلمين بها وتأليب الأحزاب عليهم، فكان فتحها تأكيداً لأمان المسلمين في المدينة وقوتهم وبدء مرحلة جديدة من التمكين، مما يجعلنا حتى لو جازت نقلية مفهوم الدار يظل مشروطاً بما ذكره واضعه الأول أبو حنيفة بأمان المسلمين على دينهم وشعائرهم، وكذلك أمان الذميين على عهدهم.

نرى ما سطّره عبد القادر بن عبد العزيز، وغيره من منظّري السلفية الجهادية، على وجوب الهجرة وحدوث التهجير لعدد من أنبياء الله، منفصلاً عن سياق السيَر النبوية والواقع وتاريخ ما يسمى الاجتماع الديني الذي لا تنتبه له هذه الجماعات، وانتبه له أسلافنا بشكل كبير، ومن هنا اختلاف شروطهم عن شروطه وتعدد أوصافهم للدار المتغيرة والمختلفة، ولا يقر بها ما يراه من تقسيم شرعي ثابت لدار تخص الإسلام وأخرى تخص الكفر، ونسبة التملك في الآيات التي استند إليها، تعني أن الأصل التملك، فدارتك كمسلم أو مؤمن في دارة كفر يغلب عليها كفر الأحكام ومخالفة الشرائع هي دارتك ودار مسلم ودار إسلام! ولا يرتبط التفسير هنا بغلبة الأحكام عليها أو غلبة حاكم كافر عليها، خاصة مع مراعاة أن التأسيس والتقعيد لهذا المفهوم في القرن الثالث

---

(٢٧٠) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨ ج (بيروت: دار الخير، ١٩٩٦)، باب «المدينة تنفي شرارها»، الحديث ١٣٨٣، وروى في البخاري بصيغة «فبايعه على الإسلام» باب «المدينة تنفي الخبث».

(٢٧١) البخاري، صحيح البخاري، باب «الإيمان يأرز إلى المدينة».

(٢٧٢) انظر: رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي الإسلامي (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٦).

الهجري في عصر الفتوحات وعصر المجابهة، حيث كان الجهاد فعلاً وطموحاً سياسياً واجتماعياً ودينياً واضحاً كامل الوضوح.

(٣) في مناقشة الأحاديث النبوية في أحكام الديار عند السلفية الجهادية: تستدل السلفية الجهادية كذلك بعدد من الأحاديث الواردة منها أحاديث وجوب الهجرة وأحاديث أخرى، منها ما رواه ابن عمر رضى الله عنهما من «أن رسول الله (ﷺ) نهى أن يُسافر بالقرآن إلى أرض العدو) متفق عليه. ومنها حديث ابن عباس الطويل في الرجم وفيه أن عبدالرحمن بن عوف قال لعمر بن الخطاب بمنى (فأمهل حتى تقدم المدينة فإنها دار الهجرة والسنة) الحديث رواه البخاري (٦٨٣٠). ومنها حديث أبي هريرة والتي كان ينشد في طريقه للنبي «على أنها من دارة الكفر نجت» أو حديث الجارية التي روته عائشة عن نجاتها من دارة الكفر[٢٧٣]. ولنا هنا عدد من التعليقات والملاحظات نحددها في ما يأتي:

- لا تتجاوز دلالة الدار في هذه النصوص النبوية الشريفة دلالة «الموطن» ودلالة «البلد» ولا تحمل أي تقسيم شرعي ملزم.

- كما هي الآيات القرآنية كذلك الأحاديث النبوية تثبت تمايزاً بين الإيمان والكفر وبلاده، حسب حالة المسلم فيها والعدل والحق فيها، وتنوعت في الأوصاف كذلك، فقد وصف النبي (ﷺ) دياراً بأنها خير وأنها في رباط إلى يوم القيامة وأنها دار نفاق وغيرها، السالم الآمن للمسلم أو الكافر، ولعل هذا ما نراه في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[٢٧٤] حيث تعنى الدار هنا «المدينة» دون وصف، والثناء على أهلها فقط.

- **إشكالية الدار في الحبشة وتوصيفها:** ينطرح في هذا السياق، إشكال الهجرة للحبشة في عهد النجاشي مجدداً، فقد كانت دار هجرة ودار أمان للمسلمين، ولكن هل كانت دار كفر لأن أحكام الإسلام لم تغلب عليها، ولم يطبقها النجاشي كما ذكر ابن تيمية حيث توفي دون أن يظهر إيمانه لقومه خوفاً منهم؟ وفق منطق عبد القادر بن عبد العزيز ومنظّري السلفية الجهادية أن «مناط الحكم على الدار: نوع الأحكام المعبِّرة عن أصحاب الغلبة فيها»[٢٧٥]. ووفق أبو جندل فارس آل شويل الزهراني، في نفس الاتجاه أن: «دار الإسلام هي كلُّ بلدٍ أو بقعةٍ تعلوها أحكامُ الإسلام والغلبةُ والقوة والكلمةُ فيها للمسلمين وإن كان أكثر سكان هذه الدار من الكافرين. ودار الكفر: هي كلُّ بلدٍ أو بقعةٍ تعلوها أحكامُ الكفر والغلبةُ والقوة والكلمةُ فيها للكافرين وإن كان أكثر سكان

---

(٢٧٣) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٢، ص ٦٣٩ ـ ٦٤٠.
(٢٧٤) القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآية ٩.
(٢٧٥) ابن عبد العزيز، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٢، ص ٦٤٢.

هذه الدار من المسلمين»[٢٧٦] حيث لم تكن الحبشة تعلوها أحكام الإسلام، وكان قومها وحاكمها على غير دينه! ولكن كانت دار أمان وعدل للمسلمين، وهو ما يضرب هذا الفهم المصمت والجامد لمفهوم الديار في عمقه وأساسه.

(٤) في مناقشة الآثار الفقهية: إن أقدم نص موجود في حكم الدار، هو ما رواه (السرخسي) عن (الإمام أبي حنيفة) في المبسوط حيث يقول: « عند أبي حنيفة... إنما تصير دارهم دار الحرب بثلاثة شروط:

أحدها، أن تكون متاخمة أرض الترك!! ليس بينها وبين أرض الحرب دار للمسلمين.

والثاني، أن لا يبقى فيها مسلم آمن بإيمانه ولا ذمِّي آمن بأمانه.

والثالث، أن يُظهروا أحكام الشرك فيها. وعن أبي يوسف ومحمد... «إذا أظهروا أحكام الشرك فيها فقد صارت دارهم دار حرب، لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والغلبة، فكل موضع ظهر فيه حكم الشرك فالقوة في ذلك الموضع للمشركين فكانت دار حرب، وكل موضع كان الظاهر فيه حكم الإسلام فالقوة فيه للمسلمين»[٢٧٧].

وفق هذا النص الفقهي الأقدم في تفصيل وتشريع أحكام الدار، رغم اقتصار تلميذ «أبي حنيفة» محمد بن الحسن على الشرط الثالث فقط، في اشتراط تمكين أحكام الشريعة وغلبتها على الدار فقط، فاشترط محمد بن الحسن في الحكم على الدار: غلبة أحكام الإسلام على دار الإسلام وغلبة أحكام الكفر على دار الكفر[٢٧٨].

ويتفق على هذا التقسيم الثاني آخرون، منهم الراوي السرخسي نفسه في قوله «والدار تصير دار الإسلام بإجراء أحكام الإسلام عليها»[٢٧٩] أو قول ابن أبي يعلى الحنبلي: «كل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي دار الكفر»[٢٨٠]، وهذا شأن منظري السلفية الجهادية، بأجيالهم الثلاثة - في الوقوف عليه، شرطاً وحيداً يبنون عليه أحكامهم في الخروج والقتال وما شابه، ولكن لم يقف التقسيم على اثنين عند الجمهور كما سنوضح.

ولنا انطلاقاً مما سبق عدد من الملاحظات نحددها في الشروط الآتية:

---

(٢٧٦) فارس آل شويل الزهراني: «العلاقات الدولية في الإسلام - ١ - »؛ «العلاقات الدولية في الإسلام - ٢ - »، و«العلاقات الدولية في الإسلام - ٣ - » الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، ص ٨، <https://www.tawhed.ws/a?a=6sbcw2ch>.

(٢٧٧) أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، المبسوط، ٣٠ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٩)، ج ١٠، ص ١١٤.

(٢٧٨) المصدر نفسه.

(٢٧٩) أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، شرح كتاب السير الكبير، تحقيق محمد حسن الشافعي، ٢٤ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٥، ص ٢١٩٧.

(٢٨٠) أبو يعلى الحنبلي، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)، ص ٢٧٠.

(١) إن وصف أبي حنيفة فيما رواه السرخسي، يعبِّر عن حالة تاريخية لها علاقة بحرب الترك قبل إسلامهم، فيشترط شرطاً جغرافياً هو متاخمتها، وأنه ليس بينها وبين أرض الحرب دار للمسلمين!

(٢) يؤكد النص الأقدم على ارتباط حكم الدار بحق المسلمين لا بحكامها: ثم يأتي الشرط الثاني عدم أمان المسلم على إيمانه ولا الذمي على أمانه، وهو هنا يردها لحال المسلمين بها.

(٣) الشرط الأخير والمتأخر هو الأول عند السلفية الجهادية: حسب نص السرخسي، جاء الشرط الأخير والمتأخر، هو أن تظهر فيها أحكام الشرك، وهو الشرط المقدم عند منظِّري السلفية الجهادية، ويكاد يقتصر حكم الديار على هذا الشرط الأخير المتأخر.

- **الاختلاف الفقهي حول المفهوم**

إن اختلاف محمد بن الحسن عن أبي حنيفة، واختلاف أمثال ابن تيمية عنهما، في تصنيفات الدار يدل على عدم ثبوت دلالة الدار في النصوص المذكورة، القرآنية والنبوية على السواء، حيث كثرت تقسيماته وأوصافه عند العلماء الأقدمين، فنشأت مفاهيم كـ «دار الردة ودار الحرب ودار العهد ودار الاستيلاء والدار المركبة كما ذكر شيخ الإسلام في وصف ماردين، وهو ما يدل على مرونة المفهوم وإمكانية التوليد منه والاستنتاج والإسقاط منه بشكل متسع.

وأن المسألة مسألة نظر وعقل لا مسألة ثبات ونقل، ويعبِّر عن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بشكل واضح بقوله: «إن كون الأرض «دار كفر» أو «دار إسلام أو إيمان» أو «دار سلم» أو «حرب» أو «دار طاعة» أو «معصية» أو «دار المؤمنين» أو «الفاسقين» أوصاف عارضة، لا لازمة، فقد تنتقل من وصف إلى وصف كما ينتقل الرجل بنفسه من الكفر إلى الإيمان والعلم، وكذلك بالعكس»[٢٨١].

ووصف السرخسي في الشرح الكبير خيبر بدار أهل الذمة، وتحدث بعض العلماء الأقدمين عن دار الفسق ودار البغي، بل ظل يتسع في عصرنا وتستبدل أوصافه فصارت دار الحرب بعد توقف الفتوحات ودعاوى صدام وحوار الحضارات حديثاً عن دار الدعوة والاستجابة أو دار الشهادة، بمعنى شهادة المؤمنين على غيرهم بعد دعوتهم ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[٢٨٢] مع توسعات وفعالية ما يعرف بمبحث الفكر السياسي الإسلامي وتنشيط ما يعرف بمبحث العلاقات الدولية فيه وغيرها[٢٨٣].

---

(٢٨١) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٧، ص ٤٥، وكرّر هذا في: ج ١٨، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٤، وج ٢٧، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢٨٢) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٤٣.

(٢٨٣) لعلّ الشيخ الجليل محمد أبو زهرة في كتابه العلاقات الدولية في الإسلام كان رائداً في هذا الباب فهو من أقدم ما نعرف فيه. انظر: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، وكذلك الراحل أ. د. حامد ربيع والراحلة د. منى أبو الفضل وتلامذتهما في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وجهود المعهد العالمي في الفكر الإسلامي، وهو ما تمدّد عربياً وغربياً في تجليات كثيرة بعد ذلك. انظر: نادية محمود مصطفى، مشرقة، المقدمة =

ونجد مثالاً آخر لاستمرار هذا التوليد المفهومي وتعدد الدلالات، عند ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) في استخدام دار الردة على المحاربين في الردة، رغم أن النص على أنها دار ردة لم يرد نقلاً عنهم، ولكن يتسع بالمفهوم: «ومتى ارتد أهل بلد وجرت فيه أحكامهم صاروا دار حرب في اغتنام أموالهم وسبي ذراريهم الحادثين بعد الردة، وعلى الإمام قتالهم فإن أبا بكر الصديق... قاتل أهل الردة بجماعة الصحابة، ولأن الله تعالى قد أمر بقتال الكفار في مواضع من كتابه وهؤلاء أحقهم بالقتال لأن تركهم ربما أغرى أمثالهم بالتشبه بهم والارتداد معهم فيكثر الضرر بهم، وإذا قاتلهم قتل من قدر عليه ويُتبع مدبرهم ويُجاز على جريحهم وتغنم أموالهم»[٢٨٤].

فبينما وقف البعض على تقسيمين فقط للدار هما (دار الإسلام ودار الكفر) شأن بعض الحنفية وبعض الحنابلة، إلا أن المفهوم استمر توالده واتساعه حسب حالاته كما أسلفنا.

(٥) مناقشة استخدام السلفية الجهادية لفتوى ماردين: أضاف شيخ الإسلام ابن تيمية إلى التقسيم الثنائي قسماً ثالثاً من أقسام الديار، وهي الدار المركبة، في فتوى ماردين المشهورة، حين سُئِل (ﷺ) (عن بلد ماردين هل هى بلد حرب أم بلد سلم، وهل يجب على المسلم المقيم بها الهجرة إلى بلاد الإسلام أم لا؟ وإذا وجبت عليه الهجرة ولم يهاجر وساعد أعداء المسلمين بنفسه أو ماله هل يأثم في ذلك؟ وهل يأثم من رماه بالنفاق وسبّه به أم لا؟

فأجاب شيخ الإسلام ابن تيمية: «الحمد لله. دماء المسلمين وأموالهم محرمة حيث كانوا في «ماردين» أو غيرها. وإعانة الخارجين عن شريعة دين الإسلام محرمة سواء كانوا أهل ماردين، أو غيرهم. والمقيم بها إن كان عاجزاً عن إقامة دينه وجبت الهجرة عليه. وإلا استحبت ولم تجب، ومساعدتهم لعدو المسلمين بالأنفس والأموال محرمة عليهم، ويجب عليهم الامتناع من ذلك، بأي طريق أمكنهم، من تغيب، أو تعريض أو مصانعة، فإذا لم يمكن إلا بالهجرة تعيَّنت، ولا يحل سبهم عموماً ورميهم بالنفاق، بل السب والرمي بالنفاق يقع على الصفات المذكورة في الكتاب والسنّة، فيدخل فيها بعض أهل ماردين وغيرهم.

وأما كونها دار حرب أو سلم فهي مركبة: فيها المعنيان: ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام، لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هى قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»[٢٨٥]

= العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ج ١، وحسن نافعة وعمرو حمزاوي، محرّران، تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج: أعمال ندوة احتفالية حامد ربيع (القاهرة: جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٣)، و Mona Abul Fadl, «Islamization as a Force of Global Culture Renewal: The Relevance of Tawhidi Episteme to Modernity,» *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 2 (1988).

(٢٨٤) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني مع الشرح الكبير، تحقيق عبد الله التركي، ١٢ ج، عالم الكتب؛ ٣ (القاهرة: وزارة الشئون الإسلامية، ١٤١٧هـ/[١٩٩٦م])، ج ١٠، ص ٩٥.

(٢٨٥) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

و«يقاتل» هنا من التصحيف الذي وقع فيه منظرو السلفية الجهادية، وكذلك المحقق الأشهر لفتاوى ابن تيمية محمد بن القاسم النجدي، لا في أصل المخطوطة الوحيدة للفتوى - كما سنوضح - هي (يعامل) كما هي الأولى، فنص المخطوطة: «بل هي قسم ثالث: يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه» ولكن النص الذائع والشائع خطأ واستخدم في هذا السياق مع دعائم أخرى له من الروايات التاريخية غير المحققة، وهو ما نقله هؤلاء جميعاً عن خطأ أحد ناشري الفتاوى في بداية القرن العشرين.

بينما وجدنا محمد عبد السلام فرج وغيره من منظِّري السلفية الجهادية يسقطون هذه الفتوى، بنصها الخطأ، على الدول المعاصرة الحاكمة بالقوانين الوضعية، معتمدين مشاركة الإمام ابن تيمية، التي لم يحققوا كنهها، في حرب التتر، تحت لواء الدولة المملوكية وواليها على الشام حينئذ، دون الاعتماد على نص الفتوى ذاته، فابن تيمية لم يقل بكفر أهل ماردين جميعهم فيها، ولكن قال بالتمييز بينهم، بين كافرهم ومؤمنهم، وأن كلاً منهم يعامل بما يستحقه، وأنها ليست دار كفر لمجرد تحكيم حكامها للياسق كتاب جنكيز خان.

- **تخطئة السلفي الجهادي لابن تيمية**

نجد بعض منظِّري السلفية الجهادية يتجرأون ويميلون لتخطئة ابن تيمية في عدد من الأمور التي تخالف منهجهم، ومثالنا هنا صاحب الجامع عبد القادر بن عبد العزيز حيث يقول: «شيخ الإسلام محجوج في إحداثه قسماً ثالثاً للديار بإجماع العلماء قبله على أن الديار نوعان لا ثلاثة»[٢٨٦] حيث إن ماردين كما يقول عبد القادر بن عبد العزيز قد استولى عليها الكفار! (أعداء المسلمين)، وأنها لا تجري عليها أحكام الإسلام ولا جندها مسلمون، وأن سكانها خليط من المسلمين والكفار، فهذه دار حرب بلا ريب، ولا يشترط في دار الحرب أن يكون أهلها كفاراً كما قال شيخ الإسلام»[٢٨٧].
وعلى هذا التعقيب لنا بعض ملاحظات:

- أنه قد أسلم حكامها من التتر وهو ما لم يعرفه المنظِّر السلفي الجهادي، ولم يكونوا كفاراً حين انتقدهم ابن تيمية، ولكن كان تحولهم إلى المذهب الشيعي الذي كان ابن تيمية يصارع صحوته في زمانه.

- مخالفة ابن تيمية وغيره من فقهاء السلف، وإصرار السلفية الجهادية، على أن التقسيم ثابت لدارين ومجمع على ذلك، وهو ما لا يصح وفق الآثار والنصوص وآراء الأقدمين والمحدثين كما أوضحنا آنفاً.

---

(٢٨٦) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٢، ص ٦٤٩.
(٢٨٧) المصدر نفسه.

- معاداة السلفية الجهادية لأي مفاهيم جديدة، ربما باستثناء مفهوم الحاكمية، واعتبارها بوصلة تحركهم وحكمهم على كل ما يضبطها، رغم أن الأصل في الفقه هو التطور والفتوى هي معرفة الواجب في الواقع، والواقع بطبيعته متغير، وهو ما التزمه شيخ الإسلام ابن تيمية في وصفه المحدث لـ ماردين بالدار المركبة، حيث بها المعنيان الإسلام والكفر، ويرفضه منظِّر السلفية الجهادية.

- تجاهل محل الفتوى: إن السياقات المحيطة بـ ماردين وخصوصيتها، حيث كانت كما هي الآن، ذات أغلبية علوية نصيرية، من غلاة الباطنية الذين حرص شيخ الإسلام ابن تيمية وفق منهجه السلفي ومنظوره التصحيحي لتصفية العقائد والنصوص من تأويلاتهم التي رآها مغرقة في الخروج وتكاد تهدم أساس الدين، فضلاً عن استهدافهم للمسلمين، وكذلك الصعود المغولي التتري في عصره الذي وصل بملك مغولي كـ خدابنده أن تحول من السنة إلى التشيع، تجعل موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من ماردين مختلفاً كثيراً عما يسقطه الجهاديون ومنظِّرو السلفية الجهادية من أوصافها على الدول الإسلامية المعاصرة التي تحكم بالقوانين الوضعية.

- أن شيخ الإسلام ابن تيمية في فتواه جعل اعتبار السكان في حكم الدار عاملاً في وصفها، فهو لم يجعلها دار إيمان أو كفر لمجرد استيلاء وغلبة أحكام الكفار عليها، كما أنه اعتبر عجز المسلم عن القيام بواجبات دينه، شرط غلبة أحكام الكفر، وشرط كونها دار كفر تجب الهجرة منها، فيقول: «والمقيم بها إن كان عاجزاً عن إقامة دينه وجبت الهجرة عليه. وإلا استحبت ولم تجب» فالهجرة لا تجب إلا من دار الكفر، وهذا الاشتراط للعجز عن إقامة الدين، يضعه شيخ الإسلام ابن تيمية، كما سبق أن وضعه الإمام أبو حنيفة أول من قسم الديار، ولكن لم ينتبه له أسارى التقسيم الثنائي الإيمان والكفر! حتى يكون الخروج على الحاكم الكافر أو عزله وتنصيب غيره هو الملاذ الأخير والحل الوحيد أمام هذه الجماعات، بل طريق تحقيق التوحيد وكماله، وهو ما يلي توضيحه.

ج - الجهاد والخروج على الحاكم

إن المنهج الجهادي هو الفارق المائز بين تنظيمات السلفية الجهادية وبين السلفية من جهة وبين سائر حركات الإسلام السياسي من جهة أخرى، وهو اختلاف يرد إلى مخالفة السلفية بالخصوص في تكفير الحكومات والتكفير على الحاكمية، والتجرؤ على تكفير المعين وإيجاب الخروج وصفات الفرقة الناجية والطائفة المؤمنة التي لا تكون إلا مقاتلة حسب تصورهم.

(١) **عناصر تصور الجهاد والخروج عند السلفية الجهادية:** وسنحاول في ما يأتي الإشارة إلى أهم عناصر هذا التصور عند السلفية الجهادية في عدد من النقاط:

(أ) **التكفير موجب الخروج:** لولا تكفير الحاكم ما أوجبت السلفية الجهادية الخروج عليه، فقد كان الأساس الأول تكفير الحكام المعاصرين بإدماج الحاكمية بالتوحيد واستدعاء، لاشعوري،

قول المحكمة من الخوارج - رغم الخلاف معهم - ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[288] أساس فرض الخروج عليه فيما بعد عند الجماعات الجهادية، وهو ما يقوم على تشريعه وتحليله حراما أو تحريمه حلالاً، أو على حكم الدار المشار إليه سابقاً، فلو كان جائراً فقط أو ظالماً أو فاسقاً يدرك منظرو السلفية الجهادية أنه في هذه الحالة لا يجب الخروج عليه عند سلف الأمة.

وينقل الظواهري عن عبد الله عزام قوله: «وهذا يدل على منزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام.. وإنكار المنكر والظلم في المجتمع واجب، ولو في وجه الحاكم المسلم إذا كان ظالماً أو فاسقاً، أما الحاكم الكافر فلا يجوز السكوت عليه بحال، ولا تجوز ولايته، والخروج عليه فرض من قبل الأمة جميعاً» وقوله: «أيها المسلمون: حياتكم الجهاد، وعزكم الجهاد، ووجودكم مرتبط ارتباطاً مصيرياً بالجهاد. أيها الدعاة: لا قيمة لكم تحت الشمس، إلا إذا امتشقتم أسلحتكم، وأبدتم خضراء الطواغيت والكفار والظالمين، إن الذين يظنون أن دين الله يمكن أن ينتصر بدون جهاد وقتال ودماء وأشلاء، هؤلاء واهمون لا يدركون طبيعة هذا الدين»[289].

ويحدد أبو المنذر الساعدي الليبي منظر الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا - قبل مراجعاتها - أسباباً خمسة لوجوب الجهاد اليوم هي:

(١) استيلاء الكفار على أراضي المسلمين.

(٢) ارتداد حكام المسلمين: يقول الساعدي «وذلك لاستبدالهم بشرع الله القوانين الوضعية، وقد انعقد الإجماع على وجوب خلع السلطان إذا كفر».

(٣) ظهور هؤلاء الحكام وقواتهم في شكل طوائف ممتنعة: ويعرف الطوائف الممتنعة بقوله: «والطائفة الممتنعة هي كل مجموعة ذات قوة وشوكة تمتنع عن أداء شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة كالصلاة والزكاة والصوم أو تحريم الربا أو الخمر أو نحوهما، وقد أجمع المسلمون على وجوب قتال أي طائفة امتنعت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة. فكيف إذا بطشت بالمسلمين والدعاة إلى الله الذين يأمرون الناس بالقسط ويريدون أن يكون الدين كله - لا بعضه - لله؟! وكيف إذا أصبحت المنكرات محمية بسطوة القانون وأصبح المنكر لها هو الخارج عن الشرعية والمستحق للعقوبة؟! فاللهم إليك نشكو غربة الإسلام». وينقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله في التتر: «قال شيخ الإسلام: «كل طائفة ممتنعة عن التزام شرائع الإسلام الظاهرة من هؤلاء القوم - أي التتر - أو غيرهم فإنه يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين وملتزمين ببعض شرائعه كما قاتل أبو بكر والصحابة... مانعي الزكاة وعلى هذا اتفق الفقهاء بعدهم»[290]. ويضيف الساعدي «بل ذهب بعض أهل العلم إلى قتال أهل

---

(٢٨٨) القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية ٥٧.

(٢٨٩) الظواهري، فرسان تحت راية النبي، ص ٨٣.

(٢٩٠) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٥٠٢.

البلد الممتنع عن بعض السنن الراتبة أو الأذان»[٢٩١]. وهو ما حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى أيضاً حيث يقول: «(وقد اختلف الفقهاء في الطائفة الممتنعة لو تركت السنة الراتبة كركعتي الفجر هل يجوز قتالها؟على قولين، فأما الواجبات والمحرمات الظاهرة المستفيضة فيقاتَل عليها بالاتفاق)»[٢٩٢].

(٤) غياب الخلافة الإسلامية: يورد الساعدي قول الإمام الجويني في الغياثي تعقيباً على شذوذ عبد الرحمن بن كيسان ـ أبو بكر الأصم ـ الذي حكى الأشعري مقالته في مقالات الإسلاميين[٢٩٣] حين قال «نصب الإمام غير واجب وأنه يجوز ترك الناس أخيافاً يلتطمون ائتلافاً واختلافاً لا يجمعهم ضابط ولا يربط شتات رأيهم رابط، كما يحكي الجويني وقوله: «فنصب الإمام عند الإمكان واجب» واستشهاده بما فعل الصحابة... حيث رأوا نصب الإمام حقاً فتركوا لسبب التشاغل به تجهيز رسول الله (ﷺ) ودفنه مخافة أن تتغشاهم هاجمة محنة»[٢٩٤].

ثم يعقب الساعدي: «إن حاجة المسلمين إلى دولة تؤويهم وتسوس دنياهم وتحرس دينهم، أشد من حاجتهم إلى الطعام والشراب والهواء، وإن حالة المسلمين اليوم حالة فتنة وهرج عظيمين، وماذا بعد أن يحكم في المسلمين شرع الغاب وقوانين الكفرة وأهل الكتاب؟! وماذا بعد أن ينبذ كتاب الله وراء الظهور، وتكون لأحكام الكفر الغلبة والظهور؟!»[٢٩٥] ولكنه لا ينتبه لما يقرره الجويني من افتراض خلو الزمان عن إمام كما سبق أن أسلفنا، ورهانه على العلماء وعلى الأمة في حفظ الشرع كما كان يقول ابن تيمية في موضع آخر[٢٩٦].

(٥) امتلاء السجون بأسرى المسلمين: وهو هنا يستخدم تعبير المسلمين في إشارة إلى جماعاتهم فقط دون غيرهم، مع تجاهل أنهم جماعات خروج كما يذكرون ويؤكدون.

والخروج على الطواغيت جهاد واجب لأنه جهاد دفع، ويحذر عبد القادر بن عبد العزيز من تشويه الجهاد ويرى «هذا، ويعتبر موضوع الجهاد من أكثر الموضوعات تعرضاً للطعن والشبهات والتحريف في زماننا هذا نظراً لأنه الدرع الواقية لأمة المسلمين التي يراد لها أن تبقى ذليلة مستباحة من أعدائها، فالجهاد هو أخطر ما يهدد أعداء المسلمين من قوى الكفر

---

(٢٩١) أبو المنذر الساعدي، «خطوط عريضة في منهاج الجماعة الإسلامية المقاتلة،» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، ص ١١٠ ـ ١١١، <https://www.tawhed.ws/r1?i=3747&x=d3np263d>.

(٢٩٢) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٣٥٨.

(٢٩٣) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٢ ج (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٠)، ج ٢، ص ١٤٩.

(٢٩٤) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي وأحمد فؤاد عبد المنعم، ط ٣ (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨)، ص ٥٥، وأبو المنذر الساعدي، «خطوط عريضة في منهاج الجماعة الإسلامية المقاتلة،» ص ١٢٢.

(٢٩٥) أبو المنذر الساعدي، المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٢٩٦) انظر: النظرية السياسية عند الجويني وعند ابن تيمية، في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

العالمي ومن الحكام الطواغيت المرتدين على السواء، فأوعزوا إلى بطانتهم من المستشرقين والمستغربين وعلماء السوء أن يطعنوا في الجهاد ويثيروا الشبهات حوله وأن يحرفوا معناه ومقاصده لدى المسلمين، بل بلغ الأمر إلى حذف كل ما يمتّ للجهاد بصلة من المناهج التعليمية لطلاب المدارس، وإلى نهي خطباء المساجد عن الكلام في الجهاد إلى غير ذلك من وسائل المكر والتضليل»(٢٩٧).

وبعد مراجعات عبد القادر بن عبد العزيز التي عاد فيها عن بعض ما سبق أن طرح لكن دون اعتذار، مثل مسألة أحكام الديار، ومسألة العذر بالجهل، ومسألة حد الإسلام، ولكنه لم يتراجع عن التكفير بالحاكمية أو الحكم بغير ما أنزل الله، وتراجع عن حكم الخروج توقفاً فقط لشرط عدم القدرة، رد عليه أيمن الظواهري في رسالته: التبرئة؛ مصرّاً على وجوب الخروج على أنظمة الحكم المعاصرة، لأنها قد كفرت وارتدت ـ حسب وصفه ـ فيجب عند المجموع الخروج عليه، ينقل عن ابن حجر في التبرئة قوله بالإجماع إذا كفر الحاكم كفراً صريحاً فيقول: «وقال ابن حجر العسقلاني في شرحه لحديث النبي (من فارق الجماعة شبراً فكأنما خلع ربقة الإسلام من عنقه): «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء. وحجتهم هذا الخبر وغيره مما يساعده، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته في ذلك، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها»(٢٩٨).

كما ينقل عنه(٢٩٩) في شرح الحديث الذي رواه الشيخان عن جنادة بن أبي أمية قال: «دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض. قلنا: أصلحك الله. حدث بحديث ينفعك الله به، سمعته من النبي (ﷺ) قال: دعانا النبي (ﷺ) فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثره علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان(٣٠٠)، يقول الظواهري: قال ابن حجر العسقلاني في شرح هذا الحديث: «ونقل ابن التين عن الداودي قال: الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، والا فالواجب الصبر، وعن بعضهم لا يجوز عقد الولاية لفاسق ابتداءً، فإن أحدث جوراً بعد أن كان عدلاً فاختلفوا في جواز الخروج عليه، والصحيح المنع إلا أن يكفر فيجب

---

(٢٩٧) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٣، ص ٨٩٢.

(٢٩٨) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي (ﷺ): «سترون بعدي أموراً تنكرونها»، ج ١٣، ص ٧.

(٢٩٩) الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص ٢٦ وما بعدها.

(٣٠٠) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، كتاب الفتن، باب قول النبي (صلى الله عليه وسلم): «سترون بعدي أموراً تنكرونها»، ج ٦، ص ٢٥٨٨، وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، ج ٣، ص ١٤٧٠، مسند أبي عوانة، ج ٤، ص ٤٠٨، سنن البيهقي الكبرى، ج ٨، ص ١٤٥، مسند أحمد، ج ٥، ص ٣١٤، والترغيب والترهيب، ج ٣، ص ١٥٧.

الخروج عليه» والتشديد من عند الظواهري»[٣٠١] ويورد عشرات الأدلة والنقول التي تؤكد الخروج على الحاكم الكافر، وهنا نلاحظ قول ابن حجر «الكفر الصراح!» وتقييد الخروج عند ابن حجر وغيره لا ينتبه له الظواهري، مكتفياً بالانتهاء لوجوب الخروج على الحكام الكفار، دون كثير معاناة في الحكم بتكفيرهم! وفق مفهوم الحاكمية المحدث!

ولكن لم يُجب الظواهري ولا غيره من هؤلاء المنظِّرين، هل شبهة الحاكمية التي هي شبهة وتأويل غير أصيل، تجعل الكفر صريحاً واضحاً عند من يخالف التشريع الإلهي، وهو ما يعكس الميل الأصيل لدى هذه الجماعات وتنظيراتها للتكفير والخروج تحت أي مبرر ممتطياً في سبيل ذلك التأويل والتخطئة لعلماء السلف والخلف، وتبقى الحاكمية عندهم هي الغاية الأولى والأخيرة عندهم.

(ب) الجهاد شرع من أجل التوحيد والحاكمية وعودة الخلافة: يتطابق الجهاد مع التوحيد في فكر السلفية الجهادية والتنظيمات التي بنيت عليها، سواء جماعات الجهاد أو القاعدة وفروعها، حيث يرى هؤلاء أنه ما شرِّع الجهاد إلا من أجل تحقيق التوحيد والحاكمية، وكثيراً ما يذكر القاعديون والسلفيون الجهاديون، وهم غالباً من ذوي الخبرات السابقة في الجهاد الأفغاني ومع دولة طالبان، كلمة عبد الله عزام «أن من ذهب إلى الجهاد عاد بغير القلب الذي ذهب به».

(ج) الجهاد المعاصر هو القتال ولا إذن فيه لحاكم: يختلف السلفيون الجهاديون عن المدارس السلفية التقليدية في إلحاحهم على عدم جواز إذن الحاكم متى وجب الجهاد، وأنه فرض عين على كل أعيان الأمة، ويذكر عبد القادر بن عبد العزيز أن بدايته شرعت مع نبي الله موسى عليه السلام وأن نهايته تكون مع قتال المسلمين آخر الزمان مع نبي الله عيسى للدجال ومن معه من اليهود»[٣٠٢]وهو هنا يختصره ويختزله في القتال فقط، رغم أن الله خاطب النبي (ﷺ) في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَاداً كَبِيراً﴾[٣٠٣].

وفي «الحصاد المر» يعيب الظواهري ـ وسبقه في ذلك محمد عبد السلام فرج وغيرهما ـ على الإخوان المسلمين وسائر الحركات الإسلامية عدم اتخاذها الجهاد سبيلاً ضد الحكام بغير ما أنزل الله، وأورد الظواهري كثيراً من أحداث ما كان يعرف بالتنظيم الخاص، وكيف كان الإخوان يتبرأون من قتاله لأعداء الله في الداخل ـ كالخازندار والنقراشي باشا ـ بأنه موجه للإنكليز، وأن هذا من فساد منهج وخلط خطى الجماعة التي لم تقل بتكفير الحاكم بغير ما أنزل الله، واحتفظت بعلاقات طيبة مع الملك فاروق الذي قتل إمامهم، كما احتفظت بعلاقات طيبة بـ

---

(٣٠١) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، كتاب الفتن، باب قول النبي (ﷺ): «سترون بعدي أموراً تنكرونها»، ج ١٣، ص ٨.

(٣٠٢) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٢، ص ٨٩٢.

(٣٠٣) القرآن الكريم، «سورة الفرقان،» الآية ٥٢.

عبد الناصر وغيره فيما بعد، وضعف عقيدة الولاء والبراء عندهم، حسب رأي الظواهري في تأكيد صحة المنهج الجهادي[٣٠٤].

كما يشير أيمن الظواهري في كتابه فرسان تحت راية النبي إلى انتصار خيار الجهاد عند الجهاديين على غيرهم من الحركات والأفكار الإسلامية الحركية الأخرى، لما يراه من قوة أساسها الشرعي والسلفي، وهو ما يرى بدايته مع صالح سرية وتنظيم الفنية العسكرية، حيث يقول: «وعبثاً حاولت ـ وما زالت تحاول ـ بعض الرموز القديمة أن تردد المفاهيم التي بليت، من أن القتال لا يكون إلا مع العدو الخارجي فقط، وأن الحركة الإسلامية لا صدام بينها وبين حكوماتها. ولكن الوعي الجديد كان أرسخ في أسسه الشرعية، وأوضح في خبرته العملية التاريخية من كل هذه الأوهام»[٣٠٥].

(د) **الجهاد دلالة صراع الباطل والحق:** في السياق نفسه يضيف عبد القادر بن عبد العزيز أن «موضوع الجهاد من أكثر الموضوعات تعرضاً للطعن والشبهات والتحريف في زماننا هذا نظراً لأنه الدرع الواقية لأمة المسلمين التي يراد لها أن تبقى ذليلة مستباحة من أعدائها، فالجهاد هو أخطر ما يهدد أعداء المسلمين من قوى الكفر العالمي ومن الحكام الطواغيت المرتدين على السواء، فأوعزوا إلى بطانتهم من المستشرقين والمستغربين وعلماء السوء أن يطعنوا في الجهاد ويثيروا الشبهات حوله وأن يحرفوا معناه ومقاصده لدى المسلمين، بل بلغ الأمر إلى حذف كل ما يمت للجهاد بصلة من المناهج التعليمية لطلاب المدارس، وإلى نهي خطباء المساجد عن الكلام في الجهاد إلى غير ذلك من وسائل المكر والتضليل»[٣٠٦].

وفي السياق نفسه يكتب أبو بصير الطرسوسي في سياق حديثه عن «صراع الحضارات مفهومه وحقيقته وواقعه» بعد أن أكد أنه الحقيقة والقانون المؤبد بين المسلمين وغيرهم، أن الذل «يتحقق وينزل بالأمة بسبب ترك العمل بسنة التدافع، وترك الجهاد في سبيل الله» ويؤكد أن كل الأزمات والنكبات التي تمر بها الأمة الإسلامية إنما هي نتاج ترك العمل بسنة التدافع، والركون إلى وهم تعايش الحضارات... أن تداعى أمم الكفر والشرك والضلال على أمة الإسلام كما تداعى الأكلة إلى قصعتها... وقد حصل ذلك... وها نحن نراه يومياً أمام أعيننا»[٣٠٧].

(هـ) **قتال الحكام مقدم وفرض عين:** ينقل عبد القادر بن عبد العزيز في الجامع عن شيخ الإسلام ابن تيمية العديد من أقواله، ولكنه يؤولها خطأً أو يتجاهل ما ترتبط به، وكان ذلك في عدد من المواضع، منها قول ابن تيمية في تقسيماته الشرع «الشرع المنزّل من عند الله تعالى وهو الكتاب والسنّة الذي

(٣٠٤) الظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاماً، ج ١، الباب الثاني، ص ٢٧ وما بعدها.

(٣٠٥) الظواهري، فرسان تحت راية النبي، ص ١٦.

(٣٠٦) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٤، ص ٨٩٣.

(٣٠٧) أبو بصير الطرسوسي، صراع الحضارات: مفهومه وحقيقته وواقعه، الموقع الإلكتروني لأبي بصير الطرسوسي، <https://archive.org/details/hadharat_sera3>.

بعث الله به رسوله، فإن هذا الشرع ليس لأحدٍ من الخلقِ الخروج عنه، ولايخرج عنه إلا كافر»[٣٠٨] وقوله: «والإنسان متى حَلَّل الحرام (المجمع عليه) أو حرَّم الحلال (المجمع عليه). أو بدّل الشرع (المجمع عليه). كان كافراً باتفاق الفقهاء» وقوله «ومعلوم أن من أسقط الأمر والنهي الذي بعث اللهُ به رُسُله فهو كافر باتفاق المسلمين واليهود والنصارى»[٣٠٩] يستخدمها إسقاطاً وحيداً ومنحصراً في الحاكمية، كما ينقل غيرها عن ابن حزم وعن ابن كثير وابن القيم وغيرهم من المعاصرين الذين ذكرهم هو والظواهري مرجعيات لتنظيمهما»[٣١٠]، ولكنه يتجاهل ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية عن شرط الاستحلال وشرط الاعتقاد في المخالفة وليس الاكتفاء بفعل المخالفة فقط.

ويستنتج بعد التكفير خلطاً بين الإيمان والحاكمية أو بينه وبين الإمامة، وهو ما أجهد ابن تيمية نفسه في التفريق بينهما، يكون الخروج على الحاكم في البلاد المسلمة، جهاد دفع واجباً ومفروضاً فرض عين في تصورهم، مشمولاً في تصور السلفية الجهادية لقتال العدو القريب، قبل التحول للعدو البعيد الذي هو حلفاؤهم من الغربيين واليهود والصليبيين، بعد انضمام أيمن الظواهري إلى القاعدة.

وبينما حدد الليبي أبو المنذر الساعدي - قبل مراجعاته أيضاً - أسباباً خمسة أيضاً للخروج وقتال الحكام، العدو القريب، بعضها من واقع تجربته مع نظام معمر القذافي الراحل، يحدد عبد القادر بن عبد العزيز أسباباً ووجوهاً ثلاثة، يخلص فيها إلى أنه مقدم على جهاد العدو البعيد وعلى سواه، رغم فرضية كليهما، كانت كما يأتي:

«الوجه الأول: أنه جهاد دفع متعين وهو يقدم على جهاد الطلب، أما كونه جهاد دفع فلأن هؤلاء الحكام هم عدو كافر تسلط على بلاد المسلمين، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوّاً مُبِيناً﴾[٣١١] وقال ابن تيمية «وأما قتال الدفع، فهو أشد أنواع دفع الصائل عن الحرمة والدين، فواجب إجماعاً، فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه، فلا يشترط له شرط، بل يدفع بحسب الإمكان»[٣١٢]. وقد تقرر أن الجهاد يتعين إذا نزل العدو ببلد المسلمين[٣١٣]، ولا فرق بين كون الكافر المتسلط أجنبياً عن البلد أو من أهلها فكَفَر وتسلط عليها إذ إن علة وجوب جهاده هى الكفر وهذه العلة قائمة في الحالين؛ قال تعالى ﴿إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوّاً مُبِيناً﴾، ولم تفرق الآية بين كافر أجنبي وكافر وطني، كما أن المرتد قد صار بكفره أجنبياً عن المسلمين من أهل البلدة، ودليله أن نوحاً عليه السلام قال عن ابنه الكافر: ﴿رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾[٣١٤]، فقال تعالى:

---

(٣٠٨) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١١، ص ٢٦٢.
(٣٠٩) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٦٧، وج ٨، ص ١٠٦.
(٣١٠) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٢، ص ٩٩٥.
(٣١١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١٠١.
(٣١٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الاختيارات الفقهية من فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، اختارها علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ص ٣٠٩.
(٣١٣) ابن قدامة المقدسي، المغني مع الشرح الكبير، ج ١٠، ص ٣٦٦.
(٣١٤) القرآن الكريم، «سورة هود،» الآية ٤٥.

﴿يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾[315] ولهذا لا يكون الأب الكافر مَحْرَماً لابنته المسلمة لأنه بكفره صار أجنبياً عنها.

الوجه الثاني: أنهم مرتدّون، قال ابن تيمية «وكفر الردة أغلظ بالإجماع من الكفر الأصلي»[316]، وقال أيضاً «وقد استقرت السنّة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة، منها أن المرتد يقتل بكل حال ولا يُضرب عليه جزية، ولا تعقد له ذمة، بخلاف الكافر الأصلي. ومنها أن المرتد يقتل وإن كان عاجزاً عن القتال، بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس هو من أهل القتال، فإنه لايقتل عند أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك وأحمد، ولهذا كان مذهب الجمهور أن المرتد يقتل كما هو مذهب مالك والشافعي وأحمد. ومنها أن المرتد لا يرث ولا يناكح ولا تؤكل ذبيحته، بخلاف الكافر الأصلي إلى غير ذلك من الأحكام»[317]، وقال ابن تيمية أيضاً «والصدِّيق... وسائر الصحابة بدأوا بجهاد المرتدين قبل جهاد الكفار من أهل الكتاب، فإن جهاد هؤلاء حفظ لما فُتح من بلاد المسلمين وأن يدخل فيه من أراد الخروج عنه. وجهاد من لم يقاتلنا من المشركين وأهل الكتاب من زيادة إظهار الدين، وحفظ رأس المال مقدم على الربح»[318].

الوجه الثالث: لكون قتالهم مقدماً على قتال غيرهم أنهم الأقرب إلى المسلمين، قال ابن قدامة «مسألة «ويقاتل كل قوم من يليهم من العدو»: والأصل في هذا قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ﴾[319]، ولأن الأقرب أكثر ضرراً»[320].

(٢) تسع ملاحظات على تصور الخروج عند السلفية الجهادية:

(١) تجاهل عبد القادر بن عبد العزيز والظواهري وغيرهما من منظِّري السلفية الجهادية لرأي ابن تيمية الآخر في الردة، والتي ربطها بحالة الحرب، وأن حدها لا يقع إلا بفراق الجماعة ومحاربتها، فيقول في حديث أهل عكل والعرنيين، هؤلاء قتلوا مع الردة، وأخذوا الأموال، فصاروا قطّاع طريق، ومحاربين لله ورسوله»[321] ورسول الله (ﷺ) لم يطلب من النجاشي أن يرد إليه عبيد الله بن جحش حين تنصَّر في الحبشة.

---

(٣١٥) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ٤٦.
(٣١٦) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٤٧٨.
(٣١٧) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٥٣٤.
(٣١٨) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.
(٣١٩) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ١٢٣.
(٣٢٠) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٤، ص ١٠١٣.
(٣٢١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الصارم المسلول على شاتم الرسول (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٢هـ/[١٩٠٤م])، ص ٣٢٢. وفي مثل هذا الرأي: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدى خير العباد محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين، ٤ ج، ط ٩ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ج ٣، ص ٧٨، والطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٦، ص ١٣٢ ـ ١٤٦ (ط القاهرة ١٣٢٦هـ).

(٢) يتجاهل منظِّرو السلفية الجهادية ارتباط الردة عند ابن تيمية وفقهاء السلف بالخروج من الإسلام وإنكار الشهادتين، وليس على الحاكمية.

(٣) قرر ابن تيمية في موضع آخر أن المقصود بقول رسول الله (ﷺ): «المارق من الدين المفارق للجماعة» يحتمل أن يكون المحارِب قاطع الطريق لا المرتد. ويستند ابن تيمية في رأيه هذا إلى أن رواية للحديث المذكور، قد جاءت مُفسَّرة على هذا النحو عن عائشة...، وذلك هو ما رواه أبو داود بسنده عن عائشة... أن رسول الله (ﷺ) قال: لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: رجل زنى بعد إحصان، فإنه يُرجم، ورجل خرج محارباً لله ورسوله، فإنه يُقتل أو يُصلب أو يُنفى من الأرض، أو يقتل نفساً فيُقتل بها»[٣٢٢].

١ ـ يتجاهل هؤلاء أن غاية الإيمان عند ابن تيمية هي الأمة وصلاحها وإيمانها، وليست الحاكمية والإمامة كما يؤكد ويمكن هؤلاء.

(أ) جهاد الطلب والحرب القانون الوحيد في العالم: يرفض الجهاديون أي نقد موجه لجهاد «الطلب» وأن الجهاد فقط هو جهاد دفع، خلافاً مع ابن تيمية الذي يميل في فتاواه وكتاباته لجهاد الدفع فقط دون الطلب، وهكذا كانت حربه مع التتر وغيرهم، ويرد أبو جندل الأزدي (فارس آل شويل الزهراني) على من ينكر جهاد الطلب: بأنه «إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة»، وينقل عن عبد الرحمن الدوسري قوله: «إن قتال الكفار على العموم واجب بالنصوص القطعية من وحي الله كتاباً وسنّة وهذا القتال للهجوم لا للدفاع كما تَصوَّره بعض المنهزمين هزيمة عقلية باسم الدفاع عن تشويه سمعة الإسلام والذين اشتبهت عليهم معاني النصوص التي يفيد بعضها الخصوص فأعمتهم هزيمتهم العقلية أو الهوى عن النظر في العمومات الصارفة الناسخة لما قبلها لكونها عامة ومتأخرة»[٣٢٣].

ويرفض الزهراني في الكتاب المذكور، كما سبق أن رفض عبد القادر بن عبد العزيز في الجامع أي إمكانية للعلاقات الدولية في الإسلام لا تقوم على غير قانون الحرب كما يذكر صراحة في كتابه، حيث يقول: «لا بد أن يحكمَ الإسلامُ حياةَ البشريةِ فلا يُترك فيه ـ أي الإسلام ـ كبير ولا صغير إلا وهو محل تطبيق قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾[٣٢٤] فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله»[٣٢٥].

(ب) جهاد الحاكم في دار الردة: ويشير قتال العدو القريب لقتال الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي، بعد تحويلهم بلادهم لديار ردة ودار كفر وحرب، ويشير قتال العدو البعيد للقوى الدولية

---

(٣٢٢) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(٣٢٣) انظر: الزهراني: «العلاقات الدولية في الإسلام ـ ١ ـ ٤» «العلاقات الدولية في الإسلام ـ ٢ ـ ٤» و«العلاقات الدولية في الإسلام ـ ٣ ـ ٤».

(٣٢٤) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٣٩.

(٣٢٥) الزهراني، المصدر نفسه، ص ٥.

والعظمى التي تؤيدهم، أو التي لا تؤيدهم، طالما لا تقبل أو لا ترحب بدين أو بدار الإسلام. ويذكر عبد القادر بن عبد العزيز أن حكام البلاد الإسلامية هذه الأيام أكفر من التتر في عصر شيخ الإسلام ابن تيمية، وذلك ـ كما يقول ـ لأن الحكم بين المسلمين ظل جارياً وفق أحكام الإسلام في البلاد التي استولى عليها التتر، وهو ما تدل عليه رسالة سلطان التتر قازان (أو غازان) إلى نائبه في حكم بلاد الشام سيف الدين قبجق، تلك الرسالة التي قرئت على منابر دمشق عام ٦٩٩هـ ـ وهي نفس السنة التي استفتي فيها ابن تيمية في شأنهم كما سبق قبل ذلك ـ وفيها قال قازان «وعلى مَلِك الأمراء سيف الدين بتقوى الله في أحكامه، وخشيته في نقضه وإبرامه، وتعظيم الشرع وحُكّامه، وتنفيذ أقضية كل قاضٍ على قول إمامه، وليعتمد الجلوس للعدل والإنصاف، وأخذ حق المشروف من الأشراف، وليُقِم الحدود والقصاص على كل من وجبت عليه، وليكُفّ الكف العادية عن كل من يُتعدى عليه»[٣٢٦] ولا يعد قيام المناسك والعبادات دليل إسلام الدار، فهو وإن وقع لا ينفي عنها كونها دار كفر، وينقل عن الهندي الراحل صديق حسن خان في تأكيد ذلك «وأما البلاد التي عليها ولاة كفار فيجوز فيها أيضاً إقامة الجمعة والعيدين والقاضي قاض بتراضي المسلمين، إذ قد تقرر أن ببقاء شيء من العلة يبقى الحكم»[٣٢٧].

وهنا يخالف نصوصاً نبوية في السمع والطاعة للحكام ما قامت الصلاة! رواه البخاري بسنده عن أنس بن مالك... أن رسول الله (ﷺ) قال: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله»[٣٢٨]، وفي رواية إن رسول الله (ﷺ) قال لأبي ذر: «اسمع وأطع ولو لحبشي كأن رأسه زبيبة)[٣٢٩] وعشرات النصوص غيرها في هذا الاتجاه.

(د) استنتاجات خاطئة من كلام ابن تيمية في دار ماردين: يؤول عبد القادر بن عبد العزيز لابن تيمية كلامه في التتر خطأ، فيراه كفر هذه الدار، رغم أن ابن تيمية واجه معضلة عناصر الجيش الشامي في حربهم، وترددهم لأنهم مسلمون، فأراد استنفارهم بالتمييز بين سياسات حكوماتهم التي تبنت التشيع والياسق معاً، وبين سائر المسلمين، ولم يعين منهم أحداً ووصفه بكفر، بل كان حواره مع قازان حواراً مع حاكم مسلم، كما كانت ترجمته كذلك عند تلميذه ابن كثير، كما المنظر السلفي الجهادي ينسى مفهوم (الدار المركبة) الذي انتقده ويرى أن ابن تيمية قال إنها دار كفر: «أن الحكم بمقتضى الشرع في بلاد المسلمين التي استولى عليها التتر ثابت تاريخياً، وهذا مما يبين لك أن حكام اليوم الذين يفرضون قوانين الكفار على المسلمين أشد كفراً وضلالاً من التتر. وأن المناط

---

(٣٢٦) محمد ماهر حمادة، وثائق الحروب الصليبية والغزو المغولي للعالم الإسلامي، ٤٨٩ ـ ١٢٠٦هـ/ ١٠٩٦ ـ ١٤٠٤م: دراسة ونصوص، سلسلة وثائق الإسلام؛ ٥ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٦.

(٣٢٧) صديق حسن خان، العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص ٢٣٢.

(٣٢٨) البخاري، صحيح البخاري، الحديث الرقم ٧١٤٢ من حديث أنس (ﷺ).

(٣٢٩) المصدر نفسه، الحديث الرقم ٦٩٦.

الذي أفتي بموجبه بكفر التتر متحقق في المعاصرين بصورة أقوى»[330] ولكون الحاكم كافراً مرتداً في هذه الحالة ينقل السلفيون الجهاديون توحيداً وتشريعاً وجوب الخروج عليه، حيث لا تصح إمامته، وغدت دار الإسلام بحكمه دار ردة وكفر كما أسلفنا الذكر.

(هـ) **الجهاد بغير إذن الحاكم وتخطئة الألباني:** يحاجج عبد القادر بن عبد العزيز في كتابه العمدة في إعداد العدة الشيخ الراحل محمد ناصر الدين الألباني وغيره، حول مسألة الخروج على الحاكم أو اشتراط الإذن من ولي الأمر في الجهاد، في كتابه العمدة، حيث يقول في الأخير تحت عنوان كبير «الرد على شبهة خطيرة للشيخ الألباني»، هي قول الألباني في شرحه لقول صاحب العقيدة الطحاوية «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم»، مفصلاً طريق الخلاص من ظلم الحكام، «الذين هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا، وهو أن يتوب المسلمون إلى ربهم، ويصححوا عقيدتهم، ويربوا أنفسهم وأهليهم على الإسلام الصحيح، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[331]، وهو ما يرفضه المنظِّر السلفي الجهادي عبد القادر بن عبد العزيز ـ قبل مراجعاته ـ قائلاً: «وهذا التعليق من الشيخ الألباني فيه مغالطات خطيرة وتلبيس شديد، ولا يليق بالشيخ ولا بمن دونه في العلم بكثير» حيث أكد في بيان واجبات الطائفة المنصورة في الباب الثالث من كتابه العمدة جهاد الحكام الكافرين المرتدين وهو ما فصله في المسألة العاشرة من كتابه الجامع تحت عنوان «رد الشبهات في موضوع الحكم بغير ما أنزل الله»[332] وغيرهما من النصوص.

د ـ الولاء والبراء

يوصف مفهوم الولاء والبراء بأنه صريح الإيمان، فالإيمان الحقيقي ولاء ومحبة ونصرة من جهة، وعداء وبراء وحرب من جهة أخرى، ومن هنا يعد أساساً رئيساً في فكر السلفية الجهادية والسلفية الإصلاحية، وهو يعني موالاة المؤمنين ونصرتهم، والتبرؤ من الكافرين ومعاداتهم، ولكن السلفيين الجهاديين يلحون على أن البراء لا يقف عند الكراهية بل يلزمونه بضرورة التكفير ويكتبون في تقعيده وأهميته خاصة في ما يخص الأنظمة الحاكمة في المنطقة، التي توصف عندهم بالطواغيت.

وقد ألف في ذلك أبو محمد المقدسي كتابه الأشهر ملة إبراهيم، ويتم تناول هذا المفهوم على مستويين رئيسين في الخطاب السلفي الجهادي، نحددهما في ما يأتي:

(1) **التمكين والولاء للحاكمية والبراءة والعداء من الطاغوت:** وحيث الحديث عن كفر الحاكم المعاصر وقتاله خروجاً واجباً عليه، تمكيناً لدين الله وحاكميته في تصور السلفية الجهادية

---

(330) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٤، ص ٩٩٣.

(331) القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ١١.

(332) انظر: ابن عبد العزيز: رسالة العمدة في إعداد العدة، ص ٣٣٠، وما بعدها، والجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ص ١٠٢٥، وما بعدها.

يحضر مفهوم الطاغوت، إسقاطاً على الحكام المعاصرين في كتاباتها، وتكاد تقصره السلفية الجهادية على الحكم بالقوانين الوضعية والحكام بها من الأنظمة الحاكمة في العالمين العربي والإسلامي، وكما يقول الشيخ محمد حامد الفقي «القوانين نفسها طواغيت، وواضعوها ومروّجوها طواغيت»[٣٣٣].

وقد أهدى أبو محمد المقدسي كتابه ملة إبراهيم إلى الطواغيت قائلاً: «إلى الطواغيت في كل زمان ومكان، إلى الطواغيت حكاماً وأمراء وقياصرة وأكاسرة وفراعنة وملوكاً، إلى سدنتهم وعلمائهم المضلين، إلى أوليائهم وجيوشهم وشرطتهم وأجهزة مخابراتهم وحرسهم.. إلى هؤلاء جميعاً.. نقول: ﴿إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّـهِ﴾[٣٣٤] برءاء من قوانينكم ومناهجكم ودساتيركم ومبادئكم النتنة، برءاء من حكوماتكم ومحاكمكم وشعاراتكم وأعلامكم العفنة ﴿كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾[٣٣٥]. فالطواغيت تنزل عند السلفية الجهادية على الحكومات وأنظمة الحكم المعاصرة في العالم العربي والإسلامي، وهي من المفاهيم الشغالة والعملية في فكر السلفية الجهادية التي يعتمدها منظرو السلفية الجهادية الوصف الأتم لمعارضيهم ومناوئيهم من هذه الحكومات بشكل رئيس.

(٢) **رفض ونقد التوقف في التكفير أو الإرجاء العصري**: ويقصد به عند منظري السلفية الجهادية التوقف في تكفير الحكام والحكومات العربية المعاصرة أو الاتجاهات الفكرية غير الإسلامية، كالديمقراطية أو العلمانية أو اليسارية والقومية، وقد كتب فيه أبو محمد المقدسي كتابه تبصير العقلاء بتلبيسات أهل التجهم والإرجاء وكذلك كتابه إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر الذي يصف فيه فهم من توقف عن تكفير الحكام والحاكمين بالقوانين الوضعية بأنه فهم سقيم يقول به أصحابه «جدالاً عن الطغاة وأعداء الدين من الحكام المرتدين»[٣٣٦].

وكتب قائد تنظيم القاعدة في جزيرة العرب ومؤسسه يوسف العييري عدة رسائل لكل من الشيخ سلمان العودة، والشيخ سفر الحوالي متهماً إياهما بالإرجاء رغم سابق مواقفهما في رفضه، بموقفهما الموالي للحكومة السعودية التي نالت النصيب الأكبر من تكفير السلفية الجهادية، نصا عليها[٣٣٧].

---

(٣٣٣) نقلاً عن: ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢.

(٣٣٤) القرآن الكريم، «سورة الممتحنة،» الآية ٤.

(٣٣٥) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآية ٤، وانظر أيضاً ما قبل المقدمة في ملة إبراهيم بعنوان «براءة»، على الرابط التالي: <http://www.tawhed.ws/r?i=1&c=1392>.

(٣٣٦) أبو محمد المقدسي، إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر، ط ٢ ([د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، <https://www.tawhed.ws/dl?i=g0dee2p8>، و«حوار خاص مع «أبو محمد المقدسي».. (١) في منهج التيار السلفي الجهادي».

(٣٣٧) تُنشَر مختلف مؤلفات أبي محمد المقدسي على موقعه منبر التوحيد والجهاد، على شبكة الإنترنت، وكانت تُطبَع وتُوزَّع من قِبَل أتباعه وتُدرَّس في معسكر هيرات بأفغانستان، بينما تُنشَر مؤلفات يوسف العييري كاملةً ومجاناً على موقع القاعدون التابع لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

ويرى المقدسي أن أول واجبات الإيمان هو البراءة والتكفير للطواغيت، فيقول: «إن من أول الواجبات على الموحد أن يبرأ ويكفر بالأرباب المتفرقين والمسميات الكثيرة التي تعبد من دون الله والتي كانت قديماً تتمثل بصورة الحجر والأوثان البدائية، وتتمثل في زماننا بصورة الحكام والمشرعين وقوانينهم وتشريعاتهم الوضعية»، ولا يكون التوحيد متحققاً وفق هذا التصور إلا إذا تحققت معه «البراءة والكفر بهذه التشريعات الوضعية والأوثان المتفرقة، فمن أهم عراه الوثقى موضوع الولاء والبراء الذي يستلزم البراء من واضعي هذه الأنظمة والقوانين والقائمين عليها»[٣٣٨].

ويقول أيمن الظواهري حول الولاء والبراء: «وإنما كانت الموالاة والمعاداة بهذه المنزلة العظيمة في الدين لأنها وسائل إلى أمور لا يقوم الدين بدونها فالموالاة الواجبة هي موالاة أهل الإيمان بحبهم ومعاونتهم ومناصرتهم والتقرب منهم، والمعاداة الواجبة هي معاداة أهل الكفر والفسوق بمجانبتهم وهجرهم وزجرهم ومقاتلة الكافرين والإغلاظ عليهم وبغضهم وبغض كفرهم وضلالهم وتحذير المسلمين منهم... فإذا قام كل عبد بما يجب عليه من الموالاة والمعاداة تميزت الصفوف فصار المؤمنون في جانب والكافرون في جانب، وهذا التميز محبوب لله تعالى كما قال سبحانه: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾[٣٣٩]، وقال تعالى: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[٣٤٠].

وتميز الصفوف باجتماع المؤمنين ومعاداة الكافرين مقدمة لابد منها للشروع في الجهاد الذي به قيام الدين، كما قال تعالى: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾[٣٤١].

وفي كتاب بعنوان شهادة الثقات، الذي يأتي أول ثقاته أسامة بن لادن، يلح كاتبه صالح بن سعد الحسن، على ضرورة البراء من الحكام والحكومات المسلمة، ويقول «لا يستغرب خفاء كثير من الحقائق الشرعية على الناس، وغيابها عن ميدان الواقع لقلة الداعين إليها حباً في الدنيا وكراهية للموت ولا حول ولا قوة إلا بالله، وإن من تلك الحقائق تكفير الحكام المرتدين عن الإسلام، الجاثمين على صدور المسلمين في ديارهم، حيث تواطأ أكثر العلماء والدعاة وطلبة العلم المقتنعين بهذه الحقيقة على كتمها وإخفائها والإسرار بها»[٣٤٢].

---

(٣٣٨) المقدسي، إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر.

(٣٣٩) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٧٩.

(٣٤٠) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٣٧.

(٣٤١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٤، وانظر أيضاً: الظواهري، الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاما، ج ١، ص ٢٣.

(٣٤٢) منشور على موقع القاعدون <http://www.qa3edoon.com>.

وتربط السلفية الجهادية البراء من كل ما يعارض الشرع - في تصورها - أو يعارضها كطائفة منصورة، بالإيمان وحسن التوحيد، أما من يخالفها فمرتبته تقع بين التكفير والتخوين والتحفظ، تجاهه حسب درجة قربه أو بعده عنها. والولاء والبراء من موجبات ولوازم التوحيد، وهو ما يؤكد عليه أبو محمد المقدسي بقوله: «من أهم عراه الوثقى - أي التوحيد - موضوع الولاء والبراء الذي يستلزم البراء من واضعي هذه الأنظمة والقوانين والقائمين عليها، وأن يكون منهج الإنسان المسلم في المحبة والبغض والموالاة والمعاداة منضبطة وفقاً لهذا الأصل، وقد فصلنا هذا في رسالتنا ملة إبراهيم في شرحنا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾، وكذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾[٣٤٣]. وقد ذكرت الجماعة الإسلامية المصرية في ميثاق عملها، الذي أسمته ميثاق العمل الإسلامي، والذي سارت على نهجه كثير من الجماعات الإسلامية الجهادية بأن ولاءها لله ولرسوله وللمؤمنين»[٣٤٤].

وتبدو السلفية الجهادية، بمنهجيتها السلفية، أشد وأكثر ضراوة، في عنفها الرمزي والمادي على مخالفيها، من حزب التحرير أو غيره من الحركات الأخرى التي أعلن البعض فشلها مع هذا الصعود[٣٤٥]، فبينما أعلن تقي الدين النبهاني احترامه لحسن البنا وتأثره به، نجد الظواهري يحمل عليه حملاً شديداً على الحركات المخالفة لحركته دون إعذار لها، في كتابه الحصاد المر الذي يصل لحد التخوين والتشكيك، ولا يكاد يأتي ذكره بخير أو شر لدى المقدسي أو عبد القادر بن عبد العزيز - في مرحلته الأولى - الذي لا يورد أي أثر له يوصي بقراءته في كتابه الجامع في طلب العلم الشريف، بل يمكن القول إن كل مخالفي السلفية من الإسلاميين المخالفين والعلمانيين المعارضين، يلفهم جميعا تعبير واحد، هو كونهم «الخونة» كما كتب أحد ممثليها[٣٤٦].

ثم جاء تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) متبرئاً من كل من لا يبايع أميره الذي بايعه خليفة وأميراً للمؤمنين، ويقاتل على هذه البيعة، ويكفِّر ويُخرج مخالفيه أو معترضيه، ويقاتلهم على هذه الحاكمية، بما فيهم الظواهري نفسه، وأبي محمد المقدسي المنظِّر الأول وشيخ شيوخهم، وفق ما نراه من متتابعة الغلوّ التي تتوالد من هذا التأويل غير المنضبط فقهاً والمتجرئ شرعاً والثائر دائماً منهجياً[٣٤٧].

---

(٣٤٣) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٥١.

(٣٤٤) انظر: ميثاق العمل الإسلامي، من إصدارات الجماعة الإسلامية المصرية.

(٣٤٥) Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, translated by Anthony F. Roberts (Cambridge, MA: Belknap Press, 2003), pp. 10-20.

(٣٤٦) انظر: أبو بكر ناجي، «الخونة: أخس صفقة في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة،» منبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/r?i=e8in7fim>.

(٣٤٧) انظر: نسيرة، سرداب الدم: نصوص داعش: دراسة تحليلية ونقدية.

الفصل الرابع

قراءة مغايرة: مراجعات السلفية الجهادية وابن تيمية

مقدمة

تمّت مراجعات عديدة لفهم شيخ الإسلام ابن تيمية، سواء من الجماعات التي استندت إلى خطابه، وفي مقدمتها السلفية الجهادية، أو في غيرها من المسائل التي اتسعت لها منظومته وخطابه، في مسائل الاعتقاد والتأويل، والفقه ومباحثه وأصوله، وكذلك في الموقف من الفلسفة الإسلامية والعقل الإسلامي والعلاقة بالمنطق والفلسفة اليونانية، وقد اتسع خطابه وتأثيره لكل منها.

وستناول في هذا الفصل مراجعات خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية، من قبل السلفية الجهادية في مراجعاتها، وما تعلق من تراثه بأدبياتها وخطابها قبل هذه المراجعات، سواء مراجعات السلفية الجهادية ذاتها وهو ما خصصنا له المبحث الأول، أو المراجعة المستقلة لما استندت إليه وهو ما خصصنا له المبحث الثاني؛ طارحين التساؤل المقارن مع ما سبق أن عرضناه سابقاً وهو علاقة الفتاوى بالنظرية السياسية عند شيخ الإسلام ابن تيمية؟ وهل يجوز استنطاق واستتباع نظرية سياسية في الإمامة والسياسة، من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية تحديداً، وبخاصة أن الفتاوى تظل تاريخية متغيرة وليست مبدأ عاماً كلياً لا يتغير؟! وما هي القواعد الصحيحة والمعرفية الواجبة في مثل هذا النوع من القراءات، والتي استفدنا فيها من شيخ الإسلام خصوصاً ومنهجيته التي حددها بقوله (ﷺ): «لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم»[1] فكأنما ابن تيمية كان يوجه الناس إلى الفهم ومنهجيته علماً وفراسة منه بمشاكل الفهم والضرورة المنهجية فيه.

---

(١) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق محمد بن قاسم النجدي، ٣٠ ج (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٩٠٥)، ج ١٩، ص ٢٣٨، ومنهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٩ ج، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ج ٥، ص ٨٣.

أولاً: مراجعات السلفية الجهادية في فهم ابن تيمية

كما كان ابن تيمية الحاضر الأكبر في تأسيسات السلفية الجهادية وتنظيماتها منذ نشأتها ومراحلها التي عرضنا لها في الباب السابق، كان كذلك حاضراً ومؤثراً في مراجعات هذه التنظيمات المختلفة، فكان مرجعاً في أسس خطابها الأول كالتوحيد والاعتقاد، وخاصة محاولة المزج بين مفهوم الحاكمية وتوحيد الألوهية والعبادة عنده، التي كرَّسها خطاب السلفية الجهادية، ومفهوم الدار وبخاصة فتوى ماردين، التي تم إسقاطها على الأنظمة الحاكمة في العالمين العربي والإسلامي المعاصرَين، وما يترتب عليه من إيجاب القتال والخروج على الحاكم والولاء والبراء من الطائفة الممتنعة التي تم إسقاطها على الحكومات والأحزاب الحاكمة في هذه البلدان، ومن يدعم الحكم والحاكم بالقوانين الوضعية.

كانت هذه أكثر المفاهيم المؤثرة التي طرحت بها السلفية الجهادية، طروحاتها وبدائلها للخطاب الذي سبق والتزمته المؤسسات الدينية التقليدية أو الدعوات والحركات الإسلامية الأخرى، سواء تلك التي آمنت بالتغيير السلمي أو قبلت بالديمقراطية والحزبية كالإخوان المسلمين كقنوات شرعية للتغيير، أو التي اهتمت بالمنهج السلفي والتعليم والتعلم كالدعوات السلفية أو الدعوة مع ميل صوفي فقط شأن التبليغ والدعوة.

اختلفت جذرية المراجعات، فبينما أتى بعضها عميقاً وكلياً، أتى بعضها عملياً وجزئياً، كما أن المراجعات لتنظيمات اشتهرت بممارساتها أكثر مما اشتهرت بتنظيراتها، توجه جزءاً كبيراً لنقد هذه الممارسات، ربما أكثر من وضوح مراجعة الأسس الفقهية والفكرية التي سبق أن شرعت لها.

كذلك تعددت موجات المراجعات، ولم تخرج مرة واحدة، وبينما تبنتها تنظيمات في بعض الأحيان، تبناها أفراد ومجموعات داخلها في أحيان أخرى، دون الجسد الفاعل في هذا التنظيم، الذي استمر رفضه لها ونقدها، محتكماً إلى التجربة والممارسة ومشككاً في صدورها وبخاصة أنها خرجت من السجون ـ كما كان في مصر ـ أو في مخاضات مصالحة مع الأنظمة كما كان شأن مراجعات الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا.

وفي كل ذلك أتت مراجعات تراجع فهمها واستلهامها السابق لشيخ الإسلام ابن تيمية، أو تستعين به في إثبات شرعية مراجعاتها سواء مجمل الخطاب أو طروحات معيّنة منه، تم إسقاطها في السابق لتبرير رؤاها وممارساتها، شأن فتوى التتر أو فتوى التترس، وحكم الدار، وكفر الحاكم بغير ما أنزل الله، وقد خصص بعضها مؤلفات بعينها لمراجعة بعض هذه القضايا.

ولكن ما يعنينا أنه في كلا المرحلتين اعتمدت شيخ الإسلام ابن تيمية مرجعية رئيسة لها، وهو ما يكشف عن إشكالية الاشتباه في فهمه عند هؤلاء؛ ويكشف كذلك عن خطأ اتخاذ الفتاوى مرجعية نظرية وتأسيسية، بينما يتم فصلها عن تأسيسيتها، كما كان الحال في المرحلة الأولى عند جماعات

السلفية الجهادية قبل المراجعات. فالفتاوى تتعارض أحياناً مع بعضها وقد تتعارض مع بعض القواعد الثابتة والكلية التي يجب ردها إليها، كما ترتبط الفتوى دائماً بواقعها، فهي معرفة الواجب في الواقع على غير وجه الإلزام، «الإفتاء: بيان حكم الواقع المسؤول عنه»، وفي هذا يقول ابن القيم في بيان علاقة الفتوى بالحكم الشرعي: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما، فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً؛ والنوع الآخر، فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر»[2].

وعندما استُفتي ابن تيمية في قتال التتر بيَّن ذلك الارتباط وأفتى بقوله: «نعم يجب قتال هؤلاء، بكتاب الله وسنّة رسوله واتفاق أئمة المسلمين، وهذا مبنيّ على أصلين: أحدهما، المعرفة بحالهم؛ والثاني، معرفة حكم الله في مثلهم»[3].

وهنا نلاحظ حضور الواقع كعامل في الفتوى ومحدد لها مع حكم الله الصائب المصوّب نحو الحالة المعيّنة، وهذه خطورة اقتطاف الفتاوى العامة أو الاجتماعية ـ ربما غير التعبدية ـ على حالات تشبهها ولا تطابقها! ويبقى من الضروري ردها لمصادرها التأسيسية والسياقية حال استعادتها ثانية.

١ ـ المراجعات: المفهوم والدوافع والمستويات

يمكننا تعريف المراجعات بأنها عملية نقد ذاتي وتصحيح ومراجعة، يقوم بها تنظيم أو عنصر أيديولوجي معيّن أو فرد معيّن، لتصورات ومنطلقات فكرية وأيديولوجية سابقة مثلت قناعات سابقة لديه، ومرجعية له في ممارسات عملية سابقة، وتشتمل عملياً ـ بوضوح أو بإيحاء ـ على وضع أسس فكرية وأولويات جديدة ومختلفة عن الأولويات والحتميات السابقة، تتجاوز عوارها وأزماتها الفكرية ومآلاتها الأخيرة، تعبِّر عن مرجعية جديدة.

أ ـ مشاكل ثلاث رئيسية في مرحلة التأسيس

كان التركيز والاقتباس الأكبر للسلفية الجهادية من منظومة شيخ الإسلام ابن تيمية، وغيره، في مرحلة التأسيس معيباً بثلاث مشكلات منهجية بشكل رئيس نحددها فيما يأتي:

(١) الرفض أو التحفظ عن القراءة التاريخية للنصوص: ونقصد به الارتباط بأسباب النزول في آي القرآن، أو أحداث السيرة في تفسير الحديث واستلهام أحكامه، فبينما استلهم السلفيون الجهاديون التاريخ المجيد في باب الفتوحات الإسلامية وقوة الحكم، وفضل الجهاد في سبيل الله

---

(٢) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ٥ ج (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٨٧.

(٣) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٥١١.

سواء في الصدر الأول الذي يستمر عندهم أربعة عشر قرناً متواصلة، حتى العصر العثماني، دون إشارة إلى تحولات هذا المسار التاريخي وتطورات محطاته، نجد السلفية الجهادية يبتعد بسياق آية «﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾»[٤] حسب رواية ابن عباس المشهورة أنها نزلت في اليهود[٥] وهو الواضح من التركيب القرآني للآية وسياقها، أو تجاهل تفسير عدد من السلف لها بأنها كفر دون كفر، حيث أتت قصدية إسقاطها على الأنظمة الحاكمة بالقوانين الوضعية استدعى قصدياً ـ أو لاقصدياً ـ إهمال هذه الجوامع الأخرى وعدم الأخذ بها.

وهو ما نجده أيضاً في موقف السلفية الجهادية كذلك من السيرة وفقهها، ومن ذلك ما نجده منظَّراً عند عبد القادر بن عبد العزيز من رفضه لمصطلح فقه السيرة، وأنه علم محدث لم يتكلم فيه السلف، وأنه لا يجب اعتماد السيرة كمصدر للأحكام رابطاً ذلك بنسخ بعضها، واكتمال الشريعة، رغم أن الكثير من سنَّة النبي (ﷺ) لا يدخل في باب النسخ، ولكن الأساس هو رفض النظرة الواقعية والمرحلية التي تميزت بها سيرة النبي الكريم (ﷺ)، ويمكن استلهامها في السياقات المشابهة، حيث مرحلة الدعوة والاستضعاف في مكة ثم مرحلة التمكين بعدها في المدينة.

يقول عبد القادر بن عبد العزيز في هذا الاتجاه: «شاع في الآونة الأخيرة تأليف كتب بعنوان فقه السيرة، ولم يؤلف السلف في هذا الموضوع بهذا العنوان، وذلك لأن كثيراً من أحداث السيرة منقولة بأسانيد ضعيفة إما مرسلة وإما منقطعة لا يُحتج بها في الأحكام؛ أما الأخبار الصحيحة منها فبعضها دخله النسخ. ولهذا لا ينبغي للعوام ـ فضلاً عن أهل العلم ـ أن يطلقوا لأنفسهم أعنّة الاستنباط من أحداث السيرة، إذ وقع خلط كبير من وراء هذا المنهج في هذا الزمان، حتى أصبحنا نرى من يقول نحن الآن في زمان كالعهد المكي لا يجب علينا الجهاد، في حين يجد أهل بلدٍ مجاور في أنفسهم القدرة على الجهاد فتنطبق عليهم أحكام العهد المدني بوجوب الجهاد، فيكون أهل هذا البلد في العهد المكي وأهل البلد المجاور في العهد المدني، أو قد تتبدل العهود على أهل البلد الواحد من حين لآخر، وكل هذه الأعاجيب المضحكة سمعناها في هذا الزمان، وسَوَّد بها صفحات الكتب مؤلفون من العوام وممن لهم انتساب للعلم الشرعي، ولا يوجد في الفقه والأحكام شيء اسمه العهد المكي والعهد المدني، فالشريعة قد اكتملت بوفاة النبي (ﷺ) وما كان واجباً على المسلمين يوم وفاته فهو واجب عليهم إلى يوم القيامة»[٦].

(٢) **الضيق بفقه الاختلاف وأحادية التوجه**: وهو ما يتجلى في الضيق باتساع الشريعة ومراعاتها اختلاف الأحوال والقدرة، والتيسير لا التعسير، فاختلفت أحكامها في المسألة الواحدة زماناً ومكاناً، ولكن السلفية الجهادية كما تختزل الجهاد في القتال، وتغيب مخارج الدعوة والنصيحة

---

(٤) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(٥) رواه أحمد ١/ ٢٤٦، والطبراني في الكبير ٣/ ٩٥ بطوله وحسنه شعيب الأرناؤوط والألباني في صحيحه ٦/ ١١١.

(٦) عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٥، ص ١٠٩٣.

والقول الليِّن، ليتحول الحكم ويتجه قسراً إلى التكفير في حال الدار والحاكم وإيجاب الخروج عليه، وهو ما يتجاهل ما راعته الشريعة، عبر الخلط بين الفتوى والحكم، والاجتهادي والثابت، أو الظني والقطعي، رغم تأكيد أئمة كبار كالجويني في قوله في الغياثي: «المسألة مظنونة مجتهد فيها، ومعظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدار اليقين»[7]، وقاله ابن تيمية في أكثر من موضع، سنعرض لها عند مناقشتنا مكانة الإمامة عنده. فالأدلة التي ساقتها السلفية الجهادية للنص على أحكام الديار في القرآن والسنة، لا تدل على الحكم التوليدي الذي سبق به الإمام أبو حنيفة ومن تبعه في صفة الديار وتقسيم الديار في عصر الفتوحات والصراع بين الدولة الإسلامية الناشئة والمتمددة حينئذ، ومن تناول هذا المفهوم فيما بعد من الفقهاء، ولا تتناول السلفية الجهادية الاختلاف في شروط الدار، كإحساس المسلم بالأمان على دينه والذمي على أمانه وذمته، كما قال أبو حنيفة، بل تكتفي مؤكدة شرطاً واحداً هو غلبة الأحكام الإسلامية على الدار! وهذه القصدية تتضح كذلك في الإصرار على نفي الإسلامية والدينية على كل ما يمت إلى مجال التقنين والدسترة الوضعية بسبب، وأن مجرد التشريع كفر! رغم أن التشريع والتقنين لا بد منه في ظل أي حكم، وقد قنن المسلمون الدواوين قديماً، وعرفت القوانين والدساتير في ظل الخلافة العثمانية، وأكثر منها أحد هؤلاء الخلفاء بشكل واضح وهو السلطان سليمان القانوني بن السلطان سليم الأول، وهو ثاني من حمل لقب أمير المؤمنين من خلفاء العثمانيين، (توفي ١٥٦٦ هجرية)[8].

وتظل المشكلة أن القطبية والجهادية والسلفية الجهادية ـ في تطورها الأخير ـ قد دخلت على مباحث المعرفة الإسلامية المختلفة اعتقاداً وفقهاً، بإجابات جاهزة ومقولات مسبقة ـ كالمصطلحات الأربعة وحمولتها[9]، التي وضعها أصحابها دون تأسيس أصولي أو سلفي لها، ثم دعمتها السلفية الجهادية من التراث السلفي وعند ابن تيمية بالخصوص، في تأسيساتها الأولى، ثم توقفت عندها وأعادت قراءتها في مراجعاتها الثانية، وهي المراجعة التي تكشف تناقضات القراءة في الحالتين! والمشكلة المنهجية في التأسيس بالخصوص.

(٣) الخلط بين المجالات العقيدية والفقهية: لوحظ إسقاط مستمر من مباحث العقائد والكلام، وهي في النظام المعرفي السلفي، تمتد من إثبات وتوضيح حقيقة أهل السنَّة والجماعة،

---

(٧) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي وأحمد فؤاد عبد المنعم، ط ٣ (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨)، ص ٨٠.

(٨) Subhi Labib, «The Era of Suleyman the Magnificent: Crisis of Orientation,» *International Journal of Middle East studies*, vol. 10, no. 4 (1979), pp. 435-451.

(٩) نشير هنا إلى ما كتبه أبو الأعلى المودودي في كتابه المصطلحات الأربعة الدين والإله والرب والعبادة وهي المفاهيم التي اعتمد عليها سيد قطب في صياغة ونحت مفهوم الحاكمية والدعوة إلى الانقلاب الإسلامي والصدام مع الأنظمة المعاصرة في العالمين العربي والإسلامي، انظر: أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله ـ الرب ـ العبادة ـ الدين، ط ٢ (الكويت: دار القلم، ١٣٨٩هـ/[١٩٦٩م])، وحول سيد قطب ودوره، انظر: Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, translated from French by Jon Rothschild (Berkeley, CA: University of California Press, 2003), pp. 194-199.

إلى مواجهة أهل البدع والفرق وغلاة المتصوفة والفلاسفة[10] وأهل الرأي والمتأولة على المجال السياسي، فيتم أخذ أسلحة ابن تيمية الخطابية مثلاً من ميدان مواجهة البدع في التصوف إلى مجال الابتداع في التشريع والحكم ونظمه، وهو الاجتثاث الذي تجاهل في الآن نفسه المبحث الرئيس لهذا العلم في التراث الإسلامي وهو مبحث الآداب والأحكام السلطانية بشكل كبير، فلم يتخذه مرجعية ولكن اتخذ الفقه الاعتقادي، أي المتعلق بمسائل الإيمان والكفر تحديداً، المرجعية الرئيسة له.

نؤكد ابتداءً أنه رغم الاتكاء والاستناد إلى بعض خطاب ابن تيمية في تأسيس ومرجعية خطاب السلفية الجهادية، وكذلك في مراجعاتها، حيث كان الجدل معه وإعادة قراءته يمثلان أساساً لها كذلك، إلا أن هذا لا يعني أن السلفية الجهادية مذهبية تتبع المذهب الحنبلي فقط، بل هي تنفتح على المذاهب الأخرى، وتتسع لما يوافقها ويدعم طرحها من مذاهب الإسلاميين الأخرى، ولكن يظل المنهج والاعتقاد السلفي الأساس لخطابها وخطاباته المرجعية، في صيغته الحنبلية كما وضع أسسها الإمام أحمد وأبناؤه وتلامذته في القرن الثالث الهجري، وكذلك الحنبلية الجديدة والمتجددة، التي طرحها شيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته في القرنين السابع والثامن الهجريين؛ ربما باستثناء الكتابات الاستراتيجية والفكرية التي تصدر عنها في مسائل الواقع والنقد أو التخطيط، وحسب درجات المعرفة والمنهجية السلفية عند كل منظِّر فيها.

وكما سبق أن عرضنا لموقع ابن تيمية في خطاب التأسيس سنحاول في ما يأتي الكشف عنه في خطاب المراجعات، كشفاً لتحولات القراءة والاشتباه لديها في قراءة خطابه في المرحلة الأولى، وخاصة المفاهيم الشغالة والأساسية فيها، ولكن بعد أن نعرض لمفهوم المراجعات وأنواعها وسياقاتها وموجاتها المختلفة في الخريطة الحركية الإسلامية بعموم، وفي منظومة السلفية الجهادية بشكل خاص.

ب ـ سمات المراجعات العامة

يمكننا تحديد سمتين رئيستين تشمل مراجعات جماعات العنف الجهادي وتيار السلفية الجهادية، ونقصد هنا المراجعات الكلية منها لا الجزئية، هما:

السمة الأولى، اعتماد فقه المآلات والنتائج: اتضح في مختلف المراجعات الاتكاء في تبريرها على منطق فقه النتائج والمآلات بشكل أساسي، أو منطق وحكم الشرع، في أغلبها، وقد وصل بعض ممثلي الحركات الجهادية بعد المراجعات إلى مرتبة رفض السياسة بالكلية، كما نجد في ما كتبه أحد قياديي الجماعة الإسلامية د. ناجح إبراهيم تحت عنوان: «لا جدوى من السياسة» داعياً جماعة الإخوان المسلمين والحركات الإسلامية عموماً إلى ترك الصراع السياسي مع الحكومات

(١٠) Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (New York: Oxford University Press, 1993).

القائمة، مؤكداً ـ في تعقيبه على الاعتقالات الأخيرة في صفوف جماعة الإخوان المسلمين ـ عدم جدوى الصراع السياسي بين الحركة الإسلامية ونظام الحكم في مصر، وعن تجربة حركته قال معتذراً ومراجعاً: «إن الجماعة كانت تدعو إلى الله، في حرية ولكنهم لم يقنعوا بهذا، وأرادوا مع الدعوة الدولة»، ولكن كان ذلك الأمر الذي أدى إلى ضياع الاثنين: الدعوة والدولة؛ فلم يدرك أبناء الجماعة هذه ولا تلك»[11]. وقد أكد في حديثه «أن الصراع الساخن أو البارد مع الدولة، يذهب بالموجود، ولا يأتي بالمفقود من الشريعة»[12].

السمة الثانية، رفض الصدام المسلح مع الأنظمة: اتفقت جميع المراجعات الجهادية على رفض الصدام المسلح مع الأنظمة، ما جعلها تمثل التحدي النظري الأهم لفكر تنظيمات العنف والقاعدة، التي تؤمن بحتمية المواجهة مع العدوّين القريب المتمثل بالأنظمة الحاكمة والعدو البعيد المتمثل بالعالم الغربي والقوى الكبرى التي تدعم هذه الأنظمة، ودفعها إلى الرد على هذه المراجعات بكتب ورسائل هي ما نسميه معارك المراجعات، والتي تم خلالها تنازع شيخ الإسلام ابن تيمية.

يؤكد ذلك الأمر سرعة أيمن الظواهري المنظّر وزعيم تنظيم القاعدة في الرد على مراجعات منظِّر الجهاد السابق سيد إمام الشريف الشهير بالدكتور فضل، برسالته التبرئة في انتقاد وثيقة الترشيد التي أصدرها الشريف، مؤكداً أن هذه المراجعات بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، تطورت للتركيز على انتقادات القاعدة واستراتيجياتها بشكل رئيس، ولم تعد تركز على النقد الذاتي لمسيرتها هي الخاصة فقط، ما يجعله يدعو ـ كما سبق أن أشرنا ـ إلى البحث عن دور خارجي فيها! كذلك سبق الزرقاوي لنقد المراجعة الجزئية للمقدسي في نصيحته في عدم القتل على الطائفة وعدم استهداف الشيعة في العراق، وقد تعرّض المقدسي لحملة شديدة عليه من خلفاء الزرقاوي وورثيه[13].

ج ـ في دوافع المراجعات

تأسست شرعية المراجعات لدى التنظيمات الجهادية، حسب تمهيد كل أصحابها لها، على أنها عودة شرعية للحق بعد أن تبين الخطأ، وأن شجاعة الدوران مع الحق حيث دار كما كان يقول السلف أمر واجب، وأنهم ما فعلوا إلا ما قام به السلف من العودة للحق والصواب متى تبين لهم، يقول ناجح إبراهيم توضيحاً لدافع مراجعاته: «فرق كبير بين المنهج الإسلامي وبين اجتهادات البشر في ضوء هذا المنهج، فمنهج الإسلام منهج معصوم بعصمة الله (ﷻ)، ولكن عصمة المنهج وقدسيته لا تعني بالضرورة عصمة الاجتهادات البشرية، ولا تستلزم قدسيتها، فهذه الاجتهادات

(١١) «حوار أجراه ناجح إبراهيم مع موقع إسلاميون،» إسلام أونلاين (٢١ أيار/ مايو ٢٠٠٥).

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) انظر كتاب صهر الزرقاوي، أبو قدامة الهامي، الزرقاوي: الجيل الثاني للقاعدة: دراسة منهجية ونقدية.

هي في الحقيقة نتاج بشري محتمل للصواب والخطأ، حتى وإن كانت في ضوء المنهج المعصوم، ولا يصح بحال من الأحوال إنزال الجهد البشري منزل الوحي الإلهي»[١٤] ويضيف أيضاً: «إن أخطر ما يترتب على القول بالحتميات، هو إلغاء العقل والتفكير، والجمود على الرأي الواحد، والوقوف عن متابعة عجلة الزمن التي لا تتوقف أبداً»[١٥].

أما المنظِّر الجهادي السلفي عبد القادر بن عبد العزيز ـ د. فضل ـ فقد أكد في تقديمه لمراجعاته أنه ليس سوى ناقل عالم، وليس مفتياً ولا مجتهداً، ولا تلزم آراؤه سواه، في محاولة لإخلاء مسؤولياته عن السابق واللاحق، فيقول: «وما يظهر في كتبي أنه من باب الفتوى فهو من آرائي الخاصة التي لا أُلزم بها أحداً، وهي ما رأيته الحق إلى وقت كتابتها، فإذا وجدت خيراً منها بالدليل الشرعي الصحيح السالم من المعارض تركت رأيي لما هو أحسن منه امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ. الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[١٦]، جعلنا الله وإياكم منهم» [١٧].

وكذلك أتت مراجعات الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا التي يقول كاتبوها في المقدمة: «لا يختلف المسلمون في أن ثوابت دينهم لا تتغير ولا تتبدل، ولا يشكّون في صلاحيته لكل زمان ومكان، وكذلك فإنهم لا يختلفون في أن اجتهادات البشر يعتريها النقص والخطأ والتغيير، كما أن تطبيقات الناس لأحكام الدين يقع فيها الخطأ والزلل، والانحراف وغير ذلك، ثم هم مجمعون على وجوب رجوع المسلم إلى الحق متى ظهر له، وعلى فرضية تصويب أعماله وإجرائها على مقتضى ما يظهر له من الأحكام، ووجوب نصح المسلمين، وذلك لكي يتأهل هؤلاء المسلمون، لقيادة البشرية العطشى للقيم والأخلاق» ثم تضيف: «ومن أجل هذا الأمر وإعذاراً إلى الله تعالى، ورغبة منا في نصح الأمة، وانطلاقاً من تجربتنا الخاصة، كانت هذه الدراسات والأبحاث الشرعية، والناصح مؤتمن، وقد خاطبنا به كل من يمكن أن يستفيد منها... وكتبناها لكل من ربطتنا به يوماً من الأيام علاقة أخوية أو أدبية أو تنظيمية فأحب أن يطلع على خلاصة تجربتنا وزبدة قناعتنا»[١٨].

هذه الاقتباسات توضح شجاعة دوافع هذه المراجعات التي قدمها بعض الجهاديين، انطلاقاً من كونها اجتهادات بشرية لا قدسية لها، وأنها دوران مع الحق حيث دار، وأنزلت معها الأسس السابقة من مرتبة المسلمات والمنطلقات إلى مرتبة الاجتهادات الخاطئة، وتلح على النقد الذاتي أكثر من نقد الآخرين، وهو ما ينتج نظاماً فكرياً وأيديولوجياً وممارسة تنظيمية تختلف كلياً أو جزئياً عن الممارسة السابقة للتنظيم أو المنظِّر ذاته.

---

(١٤) ناجح إبراهيم، حتمية المواجهة.. وفقه النتائج، ط ٣ (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥)، ص ٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٦) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآيتان ١٧ ـ ١٨.

(١٧) عبد القادر بن عبد العزيز، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم،» تقديم الوثيقة.

(١٨) دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، إشراف عبد الحكيم الخويلدي بالحاج [وآخرون] (بيروت: دار المعرفة، ٢٠١٠)، ص ٧.

تمثيلاً على ذلك تتحول بعض الحركات من أولوية الحاكمية والدولة إلى أولوية الأمة والدعوة، وتتحول أخريات من مركزية السياسة إلى تهميشها، ومن منهج العنف والصدام إلى السبيل الديمقراطي والحوار السياسي والمجتمعي، ويتحول خطابها معها من المحاكمة والمجابهة وحكم القضاة إلى الإعذار ورحمة الدعاة.

د ـ المراجعات درجات مختلفة

ليس شرطاً أن تكون المراجعات نحو الاعتدال وتحولاً عن العنف، بل قد تكون على العكس من ذلك، فكما أن المراجعات التي نحن بصددها، اتجهت نحو الاعتدال والتصحيح وهو الأغلب بشكل عام، لذا توصف من مناهضيها بالتراجعات. هناك أيضاً مراجعات تنتج العنف والتشدد، كما كان في أجنحة بعض التيارات الجزائرية عقب أزمتهم مع العسكر في الجزائر عام ١٩٨٩، وخروج بعض قيادات جبهة الإنقاذ لإنشاء جيش الإنقاذ العسكري لمواجهة النظام حينئذ، كما تحولت كذلك تيارات فكرية، لم تكن عنفية، إلى العنف والصدام والانضمام تحت جناح الجماعة الإسلامية الجزائرية المسلحة، كتيار الجزأرة بزعامة الشيخ الدكتور محمد سعيد الذي كان يتبنى فكر مالك ابن نبي مرجعية له، دون المرجعيات المشرقية وهو ما نسبه إلى الجزائر[١٩].

ويمكن القول إن المراجعات أصابت مختلف التيارات الفكرية، مع هزات وارتباكات المسار النهضوي العربي على مدار قرنين من الزمان، وليس فقط التيارات والحركات الإسلامية على اختلافها، سياسية أو جهادية أو سلفية أو دعوية. فقد اضطر الجميع مع مسار التاريخ المتأزم لدولها وشعوبها، والتحديات الإقليمية والدولية المواجهة لها، وكذلك علاقة الدول والأنظمة بهذه التيارات والتنظيمات، ائتلافاً أو اختلافاً، حواراً أو صداماً، إلى تطوير خطاباتها عما بدأت به، وتحول مواقفها حسبما تقتضيه السياقات والتحديات المستجدة.

لم يخلُ تنظيم أو اتجاه إسلامي، شأن أي اتجاه فكري آخر، من مراجعات تمت على أسسه المرجعية أو على ممارساته، لعل من أشهرها خروج حركة التوحيد والإصلاح المغربية من عباءة حركة الشبيبة الإسلامية العنفية أو شبه العنفية للعمل السياسي والمعتدل، أو خروج السلفية الجهادية من رحم التيار الصحوي أو السروري في الخليج أو بعض الاتجاهات السلفية الأخرى، وكذلك خروج بعض التنظيمات التكفيرية والجهادية بعد تجربة السجون للإخوان المسلمين في العهد الناصري، من عباءتها شأن التكفير والهجرة، أو معاناتها في ستينيات القرن الماضي شأن بواكير المجموعات الجهادية.

---

(١٩) حول هذا الموضوع، انظر: مايكل ويليس، التحدي الإسلامي في الجزائر، ترجمة عادل خير الله (الجزائر: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٩)، وممّا يُذكَر أن الشيخ الدكتور محمد سعيد قُتِلَ مع ٥٠٠ من أتباعه وأنصاره على يد الجماعة الإسلامية الجزائرية المسلحة بقيادة عنتر زبراوي بعد دعوتهم إلى الحوار والعودة عن العنف سنة ١٩٩٥. انظر: المصدر نفسه.

ويقوم السياق العام والمفاهيمي للمراجعات عند مختلف الحركات الإسلامية، ضمن ثلاثة مستويات:

أولاً، المراجعة في اتجاه القطيعة مع الخيارات العنفية والصدامية، حيث تندرج مراجعات السلفية الجهادية، كمراجعة مفاهيم التكفير والخروج على الأنظمة الحاكمة، وهو ما سنعرض له وموضوع بحثنا دون سواه.

ثانياً، المراجعة في اتجاه الاندماج السياسي والمشاركة في العملية السياسية، حيث تندرج مراجعات الحركات والدعوات الإسلامية التي تحولت إلى أحزاب أو قوى سياسية وشاركت في إدارة الحكم في بلدان معينة، كحركة الإخوان المسلمين وفروعها في مصر والجزائر وحركة النهضة التونسية وحركة التوحيد والإصلاح المغربية وغيرها. وقد كانت المواقف الباكرة في تأسيس بعض هذه الحركات ضد الحزبية وضد الديمقراطية والمشاركة البرلمانية أو متحفظة عنها.

ثالثاً، تحولات ما بعد المشاركة السياسية: حيث تعاطت هذه الحركات بعد اندماجها، مع مسائل سياسية واجتماعية مختلفة، لم تكن قد تعاطت معها قبل هذه المشاركات، كمسائل المواطنة والحرية والمدنية والدينية وحقوق الإنسان، والعلاقة بالعالم والمواثيق الدولية. وقد بدأ هذا أفراد محددون ثم اتسعت لتشمل تنظيمات منهم كوَّنت أحزاباً بعد عام ٢٠١١ ولكن بعضهم رغم عودته عن كفره السابق بالديمقراطية عاد إلى الخيار المسلح بعد سقوط نظامه، وإلى فكرة تكفير وتخوين معارضيه حين واجه نقداً عنيفاً منهم أو احتمالات للثورة عليه، حدث هذا في مصر وليبيا بالخصوص، في حالتي الجماعة الإسلامية في البلدين، وإن لم يشمل كل عناصرهما، ولكن شمل بعضاً منهم[٢٠].

هـ ـ السلفية الجهادية إطار جامع للتأسيس والمراجعات

كان تأثر السلفيات الجهادية، فكراً وتنظيمات، بابن تيمية هو الأكثر وضوحاً في مرحلتي التأسيس والمراجعات، وهو ما يسعى منهجاً يكشف اختلاف القراءة في المرحلتين، واختلاف تأويله واستلهامه الذي ينقد أحدهما الآخر. حيث تؤكد قراءة ابن تيمية المختلفة من نفس القارئين، في المرحلتين، ومن نقادهم في الأخيرة بالخصوص، حيث ثارت معركة المراجعات ومعركة الردود على المراجعات، حضور الاشتباه حول منظومته، كما سبق أن أوضحنا في الفصل الأول؛ إذ يستلهمه كل فريق سنداً له، سواء من أصدروا المراجعات أو من عارضوها، حتى أمكن القول إنه قد نشأت حالة تنازع على السلفية بين التيارات الإسلامية ومن تسمّوا بالسلفية أولاً[٢١]، ثم بين

---

(٢٠) حول مراجعات الإسلاميين بعموم، انظر: بلال التليدي، مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣).

(٢١) حول الصراع على السلفية، انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة وليست مذهباً إسلامياً (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨).

السلفية والسلفية الجهادية، وهو ما يمكن تحديده بأنه «تنازع ابن تيمية والصراع عليه» بين أصحاب المراجعات الذين أسسوا على بعض آرائه خطاباً وممارسة ثم اتجهوا لمراجعة وتصحيح هذا الفهم فيما بعد، ومن استمروا على الفهم السابق، متشبثين بما فهموه أولاً، وهو ما نصفه بجدل ومعارك المراجعات.

كما أن هناك مراجعات لرموز جهادية وقيادات سابقة في جماعة الجهاد المصرية، شأن محاولات بعضهم إنشاء حزب سياسي في أواخر التسعينيات، أو ردهم الاعتبار للعمل السياسي والتداول السلمي للسلطة[٢٢]، مراجعات آل الزمر (عبود وطارق الزمر) التي صدرت تحت عنوان البديل الثالث سنة ٢٠٠٩، رغم عدم توجه مراجعات الزمر بنقد مباشر أو غير مباشر للطرح القاعدي، إلا أن مراجعته تستمد أهميتها من صاحبها كواحد من أبرز الرموز الجهادية في مصر، ولكنها مراجعة فكرية أكثر منها شرعية تنطلق وتعود للسلفية الجهادية أو المنهج السلفي[٢٣].

بعد صدور مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، ثم مراجعات عبد القادر بن عبد العزيز (د. فضل) بالخصوص تأججت «معارك المراجعات» فقد كتب فضل وثيقته الترشيد فرد عليه الظواهري برسالته التبرئة التي وصفها في مقدمتها:

«هذه الرسالة التي أقدمها للقارئ اليوم هي من أصعب - إن لم تكن أصعب - ما كتبت في حياتي. وقد كنت أحسب أن ردي على الإخوة في حماس هو أصعب ما كتبت في حياتي، حتى جاءت هذه الرسالة»[٢٤]، وقد رد على رد د. فضل برسالة سماها التعرية لما جاء في التبرئة. ثم دخل بعض منظّري السلفية الجهادية على الخط شأن هاني السباعي الذي كتب رداً على الرد سماه التجلية لما جاء في التعرية وتوالت ردود فضل وأنصاره من جهة وأنصار القاعدة من جهة أخرى.

---

(٢٢) انظر مثلاً: كمال السعيد حبيب، الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢).

(٢٣) هناك مراجعات فردية عن مناهج العنف ليس موضوع درسها هنا، لأنها لم تكن أكثر من تصريحات يشكّك معارضوها فيها، مثل ما أذيع عن مراجعات عدد من منظّري السلفية الجهادية في السعودية علي الخضير وناصر الفهد وعبد الرحمن الدوسري، أو مراجعات الشيخ عمر عبد الرحمن وموافقته على مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، التي لم نقف عليها وهو السجن في الولايات المتحدة الأمريكية - نسأل الله له الإنصاف والفرج - أو مراجعات بعض أعضاء وأفراد في الجماعات الجهادية غلب عليها الطابع السياسي والشرعي أو الأدبي لا يتناولها موضوع بحثنا، مثل مراجعات المصري القيادي الجهادي السابق الدكتور كمال حبيب، ومراجعات عضو الجماعة الإسلامية خالد البري، والتي اصطدمت بفكرة المثال في الجماعة الجهادية كمجتمع خاص قد يكون به ما بغيره، ولكن الأخيرة ليست مراجعات شرعية، وجاءت بشكل روائي بعنوان غرائبي مثير هو «الدنيا أجمل من الجنة» وكذلك مراجعات عضو حزب التحرير الإسلامي مجيد نواز الباكستاني الأصل البريطاني الجنسية، الذي تراجع عن قناعاته بعد فترة من سجنه في مصر ولقائه بأحد الليبراليين المصريين، ورغم أن حالات كالبري أو نواز مراجعات فردية ذات طابع راديكالي بدرجة ما إلا أنها لا يمكن أن يكون لها أي خطر نظري على أفكار القاعدة المتشددة أو عناصرها.

(٢٤) أيمن الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف ([د. م.]: السحاب للإنتاج الإعلامي، [د. ت.])، ص ٣.

كذلك أوقف المنظِّر السلفي الجهادي أبو بصير الطرسوسي، وكذلك أبو محمد المقدسي - رغم تحفظاته الجزئية عن بعض ممارسات القاعدة - عدداً من كتاباتهما، وكذلك آخرون من الجيل الثاني للقاعدة، على نقد مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، ووصفها بكونها تراجعات، سواء في شكل بيانات ونداءات حركية أو كتيبات صغيرة. وهكذا ثار غبار المعركة النظرية أو الصراع على السلفية الجهادية كمرجعية، وفي كل الحالات كان شيخ الإسلام ابن تيمية حاضراً والنقولات عنه عند الطرفين.

وكان من أوجه الرد على المراجعات، حصر المرجعية بالقادة الميدانيين المشاركين في الجهاد حسب هذه التنظيمات، دون منظِّريها البعيدين من ساحات الجهاد، وهو ما دشنه وأسس له الظواهري في تبرئته أنه لا يتكلم في الجهاد إلا المجاهدون في الميدان، ومن أراد أن يستن فليستن بمن قد مات حيث لا تؤمن فتنة حي، إذ يقول: «أعلن لجميع المسلمين أنه لو - لا قدر الله - أُسرت أو غيري من الإخوة، نسأل الله لنا ولجميع المسلمين الأمن والعافية، ثم خالفنا ما كتبناه وقلناه قبل الأسر، فلا تقبلوا منا إلا ما كتبناه وقلناه قبل الأسر لا بعده»[25] كذلك أتت الردود تفصيلية في كثير من مواطن المراجعات، النظرية والعملية على حد سواء، وهو ما سنعرض له في ما يأتي، مركزين بشكل رئيس على موضع شيخ الإسلام ابن تيمية فيها.

وفي كلتا الحالتين، (المراجعات والردود عليها)، تظل السلفية الجهادية، وفي عمقها ابن تيمية وفتوى ماردين وأحكام الديار والولاء والبراء، أسساً فكرية تتحرك عليها الممارسة الخطابية. وكما هي كل مرجعية نظرية - دائماً - أوسع مجالاً وأسبق زماناً ممن يمثلها، هي انتماء فكري ومنهجي، وقد تضم أفراداً مستقلين عن التنظيمات ولكن يؤثرون فيها بآرائهم ومواقفهم، ويكونون مرجعيات بارزة لخطابها وممارساتها، شأن بعض مرجعيات السلفية الجهادية التي أشرنا إليها سابقاً، مثل عبد القادر بن عبد العزيز وأبي محمد المقدسي، فكلاهما ارتبط فترة بتنظيمات الجهاد في مصر والأردن، ثم انفصل عنها، وهناك من ظل مستقلاً عن التنظيمات منذ البداية كبعض المرجعيات التي سبق الإشارة إليها في الفصل الثالث.

كما أن المرجعية الفكرية قد تتسع لكثير من التنظيمات غير المتحالفة أو الموحدة، وتختلف قراءة كل منها لها، في بعض المسائل الجزئية، كما هو شأن الجماعة الإسلامية المصرية ومجموعات الجهاد المصري، ومراجعات كل منهما كذلك، ويحاول كل منها تمثل الصواب في طرحه، وادعاء أنه الممثل الصحيح للمرجعية التأسيسية الأوسع لهما.

ومما يثبت ما نشير إليه أن أيمن الظواهري أثناء رده «التبرئة الذي وضعه في الرد على مراجعات مع الدكتور فضل وحديثه عن مرجعيات القاعدة وضعه كواحد منها قبل مراجعاته، كما وضع أبا المنذر الساعدي، أحد الموقعين على مراجعات الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة، ومسؤول اللجنة

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

الشرعية بها ضمن هذه المرجعيات لتنظيمه، واصفاً إياه بقوله: «فك الله أسره. أحد أعيان الجماعة الإسلامية المقاتلة بليبيا. هاجر لأفغانستان في وقت جهاد الروس، ثم في عهد الإمارة الإسلامية، وسلمته أمريكا لليبيا في حربها على الإسلام التي تسميها الحرب على الإرهاب، وله إنتاج علمي ودعوي مشكور، ومن إنتاجه كتاب (خطوط عريضة في منهج الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا) و(الجمعة ـ آداب وأحكام) و(وبل الغمامة في أحكام الإمامة)»[٢٦].

كما نشير إلى أنه قبل مراجعات الدكتور فضل بقليل استشهد به الزرقاوي في إطار نقده ورده على مناصحة شيخه أبي محمد المقدسي واصفاً إياه بالعالم العلامة المجتهد في إطار استعانته بمرجع روحي يرد به على شيخه السابق ومناصحته[٢٧].

ومما تجب ملاحظته أن المنتمين أو المتمثلين للسلفية الجهادية ليسوا على درجة سلفية واحدة، وإن كانوا ينتسبون إليها جميعاً، ويلتزمون المنهج نفسه والوسائل نفسها ويصلون إلى الغايات الخطابية نفسها، في المرحلة الأولى، أو في مراحل المراجعات، ولكن يختلف كل منهم عن الآخر حسب درجة تعمقه في علوم السلف، وحسب تعمقه في علوم الواقع، وأولويات خطابه وثانوياته، فنجد مثلاً كلاً من عبد القادر بن عبد العزيز وأبي محمد المقدسي وأبي بصير الطرسوسي وأبي منذر الشنقيطي (تحول فيما بعد لتأييد تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش») أكثر سلفية من أيمن الظواهري وأبي مصعب السوري، اللذين يبدوان أكثر ميلاً إلى الفكرية والكلامية السياسية من السابقين، كما استمر خطاب الجماعة الإسلامية، قبل المراجعات وبعدها، أكثر مرونة وأقل جنوحاً نحو التكفير لغير الحاكم، واشتراط الاستحلال، من الخطاب الجهادي السلفي، الذي أتت مراجعاته عملية لم تغير من إسقاط مفهوم دار الكفر على الدول المعاصرة ولكن تؤجل الصدام معها لعدم القدرة[٢٨].

تنوعت درجات المراجعات، ما بين مراجعات كلية ومراجعات جزئية، كما اختلفت درجة وضوحها ما بين مراجعات تصحيحية معلنة وأخرى غير معلنة، أو غير واضحة. ويمكن القول إن مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية وكذلك مراجعات الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا تمثلان الدرجة الأعلى من الوضوح والتركيز في النقد الذاتي وإعادة القراءة أو تجديدها، بينما جاءت مراجعات الدكتور فضل (أو عبد القادر بن عبد العزيز كما هو اسمه الجهادي، وقد عاد إلى

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٧) يمكن مراجعة رسالة الزرقاوي منشورة على شبكة الانترنت في عدد من المنتديات يمكن قراءتها على الرابط التالي: <http://www.alltalaba.com/board/index.php?showtopic=12470&hl>، أو في أرشيف المواقع الجهادية في العراق.

(٢٨) لمزيد من التفصيل، انظر: هاني نسيرة: القاعدة والسلفية الجهادية: الروافد الفكرية وحدود المراجعات (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٨)، و«المراجعات والتحدي النظري،» مركز الجزيرة للدراسات (٣٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠).

اسمه الأصلي في مراجعاته)، غير صريحة وغير جذرية ولم يراجع الكاتب كثيراً من المفاهيم التي أسس عليها خطابه الأول، سواء تكفير الحكومات المصرية أو مفهوم الدار وغيرها.

فجّرت المراجعات الكثير من الجدل والاشتباك النظري والفقهي بين أصحابها ومؤيديها من جهة، وبين الرافضين لها من جهة اخرى، فأصدر منظرون مؤيدون لتنظيم القاعدة أو منتمون له العديد من الرسائل في الرد على ما احتوته كتب المراجعات في موجاتها المختلفة[٢٩]، والتي وجهت نقداً لها معتبراً هذه المراجعات تراجعات ونتاج حبس السجون وإكراهات السلطة بها، ولا تعبر عن استقلال معرفي وفكري لأصحابها. وبينما رد الظواهري في رسالته التبرئة رداً تفصيلياً على مراجعات عبد القادر بن عبد العزيز التي سماها «ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم» ورد الزرقاوي قبل وفاته عام ٢٠٠٦ على المراجعات الجزئية للأردني أبي محمد المقدسي التي انتقد فيها ممارساته في العراق، كان الرد على فكرة المراجعات وعلى بعض منتوجاتها من أفكار وتخطئة لهذه التنظيمات رداً إجمالياً في أغلب الأحيان، قام على الاستباق والاتهام والتشكيك في مصداقيتها وعلميتها[٣٠].

ولكن لا يكفي هذا النقد الخارجي الاتهامي لها، لأن المراجعات تأتي في جانب منها نتيجة التجربة، والأزمات الأيديولوجية والتنظيمية ومحاكمة نتائجها، مما يدفع إلى مساءلة مقدماتها، وهو ما يتضح في مسار الجماعات التي اتخذت المراجعات خياراً تم التوافق عليه بين أعضائها، كالجماعة الإسلامية المصرية، أو الجماعة الإسلامية المقاتلة الليبية، مع استثناءات قليلة. أو أتت المراجعات انشقاقاً وخروجاً على جسد هذه التنظيمات ككل، ومعارضة لها، دون تحول فيها، كما جاءت مراجعات عبد القادر بن عبد العزيز ومن انضم إليه، وهو منظّر الجهاد المصري الأول والأهم[٣١].

٢ ـ مراجعات الجهاديين.. تطور تاريخي

سنعرض في ما يأتي لأبرز المراجعات التي تمت في إطار السلفية الجهادية عرضاً تاريخياً وتفصيلياً تمهيداً لتحليل أسسها ولا سيّما ما يتعلق منها بفهم كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية، وسنعرض في هذا الجزء لمراجعات الجماعة الإسلامية المصرية والجماعة الإسلامية المقاتلة

(٢٩) Omar Ashour, *The De-radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamist Movements*, Contemporary Terrorism Studies (London: Routledge, 2009).

(٣٠) في سرد هذه المعركة، انظر: نسيرة: القاعدة والسلفية الجهادية: الروافد الفكرية وحدود المراجعات، و«المراجعات والتحدي النظري».

(٣١) ممّا يشبه مراجعات الدكتور فضل في مصر مراجعات الجزائري حسن حطاب (مواليد ١٩٦٧) مؤسس الجماعة السلفية للدعوة والقتال سنة ١٩٩٨ وأوّل أمير لها ولكنه انفصل عنها دون أن تتبعه جماعته التي انضمّت إلى تنظيم القاعدة سنة ٢٠٠٧، وغيّرت اسمها للقاعدة في بلاد المغرب العربي بقيادة خلفه أبو مصعب عبد الودود، واسمه الحقيقي مصطفى دوركدال، لتفصيل أكثر حول هذا الموضوع، انظر: هاني نسيرة، «القاعدة،» في: الحركات الإسلامية في الوطن العربي، إشراف عبد الغني عماد، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣).

الليبية، ثم نفرد جزءاً لمراجعات جماعة الجهاد ممثلة بمراجعات عبد القادر بن عبد العزيز (د. فضل) الذي عاد إلى اسمه الأصلي بعدها.

أ ـ محاور ثلاثة: مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية

بدأت الجماعة مراجعاتها رسمياً، ومن طرف واحد، عبر مبادرة في ٥ تموز/ يوليو عام ١٩٩٧، أثناء نظر القضية العسكرية رقم: ٢٣٥ عسكرية؛ ألقى بنودها خالد إبراهيم، أمير الجماعة في أسوان، والمتهم في قضايا الجماعة، في بيان ذيَّله بتوقيع القادة التاريخيين للجماعة، يدعو إلى وقف العمليات القتالية، وحقن الدماء، ويدعو عناصر الجماعة في أنحاء مصر إلى إلقاء السلاح، ولكن كانت مفاجأة للسلطات ولأتباع الجماعة ذاتها حينئذ، وهو ما يصفه مؤلفا كتاب مبادرة وقف العنف الأول في سلسلة تصحيح المفاهيم بقولهما: «كانت هذه المفاجأة ـ كما يقال ـ كمن ألقى حجراً في ماء راكد سرعان ما تتابعت تداعياته، حيث سارع البعض لينكر ويشكك ويتهم.. ووقف البعض الآخر يرقب عن كثب ما تسفر عنه الأيام محجماً أن يبدي رأياً بتأييد أو معارضة.. بينما سارع الأكثرون يؤيدون ويباركون ويشجعون لعل هذه المبادرة الشجاعة تكون مدخلاً لانتشال البلاد من حمام الدم الذي عانت منه لسنوات مضت، ورغم أن هذه المبادرة كانت من طرف واحد ولم تبد أجهزة الدولة أي تجاوب معها إلا أنها أشاعت جواً من التفاؤل بإنهاء تلك الأزمة، وتوقع الكثيرون أن يتجاوب معها الجميع مستقبلاً»[٣٢]. ولكن بدأت الجماعة في تطوير موقفها وإعلانه وهو ما اقتنع به جميع عناصرها وكذلك الحكومة حينئذ وأصدرت سلسلتها في تصحيح المفاهيم.

لم تكن هذه المبادرة الأولى، بل سبقها العديد من المبادرات كما يأتي:

المبادرة الأولى عام ١٩٩٢، لوقف العنف. لم تنجح حينئذ، فلم تتبناها الجماعة بشكل كامل، ولم يتحمس لها النظام المصري حينها.

المبادرة الثانية: ١٩٩٣، التي حوت وساطة الشيخ الشعراوي، والغزالي، وبعض العلماء، والتي سميت بلجنة الوسطاء، حالت الظروف دون تحقيق المرجو من ورائها، حيث لم تنل موافقة القيادة السياسية حينئذ عليها.

المبادرة الثالثة: مبادرة أخرى سنة ١٩٩٦ لم تلقَ رد فعل من السلطات حينئذ.

المبادرة الرابعة: حتى كانت مبادرة وقف العنف الأخيرة المشار إليها في ٥ تموز/ يوليو ١٩٩٧، حيث رأى قادة الجماعة، أن يصدروا مبادرة بوقف جميع العمليات القتالية في مصر وخارجها، وهم داخل السجون[٣٣].

---

(٣٢) أسامة إبراهيم حافظ وعاصم عبد الماجد محمد، مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية.. ونظرة شرعية، سلسلة تصحيح المفاهيم (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢).

(٣٣) الوفد، ٢/ ١/ ٢٠٠٤، وموقع الجزيرة نت الإلكتروني، <http://www.aljazeera.net>.

في البداية، انقسمت المواقف بين مؤيد ومعارض (منتقد)، ولكن في النهاية أيدت المبادرة السلطات الأمنية، وقيادات الخارج، كما رحبت بها السلطات المصرية أيضاً، وظهرت كتبها الأربعة الأولى من سلسلة تصحيح المفاهيم في معرض القاهرة الدولي للكتاب سنة ٢٠٠٢، وفي يوم الإثنين: ٢٩/ ٩/ ٢٠٠٣، تم الإفراج عن كرم زهدي، أمير مجلس شورى الجماعة السابق، كبادرة من الدولة، وكرد على سلسلة المراجعات، وهي تعد من قبيل انتقال ملف الجماعة الإسلامية، من حيِّزه الأمني إلى حيِّزه السياسي، على حد وصف البعض[٣٤].

- **ستة مبررات للمراجعات:**

يحدد أحد أعضاء مجلس شورى وقادة الجماعة الإسلامية التاريخيين الدكتور ناجح إبراهيم، (أو أبو الفضل كما هي كنيته)، ستة مبررات، تمثل أسباب ودوافع هذه المراجعات كما يأتي:

١ ـ تبلورت لدى الجماعة رؤية مفادها «أن الأعمال القتالية، التي كانت تقوم بها، قد أفضت إلى مفاسد عظيمة، مثل: توقف الدعوة إلى الله، وامتلاء السجون بخيرة الشباب، وما نجم عن ذلك من تشريد الأسر، وضياع الأبناء».

٢ ـ إدراك الجماعة الخطر الناجم عن محاولات بسط نفوذ الحضارة الغربية، على حساب الهوية الإسلامية.

٣ ـ الخطر الناجم عن سياسة حصار واستئصال الظاهرة الإسلامية، سواء أكانت دولة أم حركة أم أقلية، وذلك مِنْ قِبَل القوى الدولية المناهضة للإسلام.

٤ ـ ضرورة الوقوف في مواجهة الرغبة الإسرائيلية، في الهيمنة على المنطقة، وإضعاف مصر، وتهميش دورها.

٥ ـ مواجهة محاولات بعض دوائر أقباط المهجر، وتوظيف الضغوط الدولية ضد مصر، لتحقيق مكاسب غير مستحقة أو مشروعة.

٦ ـ أدركت الجماعة الخطر، الناجم عن احتدام الصراع بين دعاة الفكرة الإسلامية، ودعاة الفكرة العلمانية[٣٥].

وسنعرض في ما يأتي لأهم قضايا هذه المراجعات واتجاهاتها وأهدافها، التي تنوعت على ثلاثة محاور هي:

المحور الأول: تصحيح المفاهيم في المرحلة السابقة، ولدى التنظيمات الجهادية الأخرى، وبخاصة مفاهيم الحاكمية والغلو والتكفير والجهاد.

---

(٣٤) رفعت سيد أحمد، «ماذا بعد إطلاق أمير (الجماعة) في مصر؟: دلالات ومستقبل (التوبة) السياسية للجماعة الإسلامية،» مراجعات (٢٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣)، <http://www.murajaat.com/trajuaat_akra_data/3.doc>.

(٣٥) ناجح إبراهيم، «المراجعات من الجماعة الإسلامية إلى تنظيم الجهاد،» ورقة قُدِّمَت إلى: ندوة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، حول المراجعات بين الجماعة الإسلامية والجهاد، بتاريخ ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٧.

المحور الثاني: نقد أفكار وممارسات تنظيم القاعدة، في التفجيرات والعمليات الانتحارية وما شابه.

المحور الثالث: التركيز على نقد قضية مهمة كأحكام الدار المستخلصة خطأ من فتوى التتر لابن تيمية.

وسنعرض لذلك تفصيلاً في ما يأتي:

(١) تصحيح المفاهيم في الغلوّ والتكفير والجهاد: توالى صدور سلسلة تصحيح المفاهيم، وبلغ مجموع إصداراتها ٢٥ كتاباً، راجعت فيها الأسس والممارسات السابقة في تكفير الحاكم وحتمية المواجهة مع أنظمة الحكم، وخصصت كتاباً لنقد ظاهرة الغلوّ في التكفير وثانياً لتصحيح مفاهيم المحتسبين وثالثاً لنقد ومراجعة فهمها السابق لفتوى التتر لشيخ الإسلام ابن تيمية، وآخر للحاكمية، وآخر لأحكام وسؤالات أهل الكتاب، راجعت في كل منها مفاهيمها السابقة لها، ثم تواصلت تأليفات عناصرها حتى وصلت إلى سلسلة تجديدية بعنوان الإسلام في القرن العشرين، اهتمت فيها بأطروحات تجديد الخطاب الديني والموقف من المواثيق الدولية والدولة الحديثة، كما اهتمت بتأسيس عودة جديدة من الدولة للأمة والمجتمع، ومن السياسة إلى إصلاح الناس والنفوس، كما خصصت جزءاً من مراجعاتها لنقد أفكار وممارسات القاعدة التنظيم الأشهر في اعتماد السلفية الجهادية مرجعية له طوال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

اتهمت القاعدة مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية بأنها تراجعات، وأنها كتبت بروح الخضوع والتخاذل، أو عدم تعكير صفو الأمن، على حد تعبير أيمن الظواهري في كتابه التبرئة، ووصفتها بالتراجعات وليست المراجعات، وفارق هائل بين الطرفين، بل يتهم الظواهري ضمائر أصحابها ونزاهتهم واصفاً إياها بأنها: «تراجع واستكانة لملذات الدنيا، أصابت أصحابها»[٣٦]. ويرز أحد عناصر الجماعة الذين التحقوا بالقاعدة، هو محمد خليل الحكايمة (توفي سنة ٢٠٠٨ في باكستان) رافضاً للمراجعات وأنها تراجعات، وأنه يؤسس تنظيماً جعل اسمه «الثابتون على العهد» ونشط في الكتابة والتأليف ضدها حتى وفاته، ولكن نجح القادة التاريخيون للجماعة في نيل إجماع عناصرها في مصر عليها واستمرت وانطلقت دون أن تتأثر بانتقادات الجهاديين الموجهة إليها، وقد وقع أغلب مراجعات الجماعة الإسلامية قادتها التاريخيون، كما انفرد بعض منهم بتأليف بعضها، ولكن نال موافقة الآخرين عليها.

وفي إطار تصحيح الجماعة مفهومها عن القتال ركزت على ضبطه وتوضيح موانعه ودوافعه، وبلغت بموانعه عشرة موانع، والمانع ـ كما هو مقصود هنا ـ هو ما يلزم وجوده عدم الشيء، وأول هذه الموانع أن القتال شُرِّعَ، لتحقيق مصالح مشروعة، وطالما غلب على الظن أنه لن يحقق

---

(٣٦) الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، المقدمة.

المصلحة المشروعة، فهو ممنوع، وثانيها أنه إذا تعارض القتال مع هداية الخلائق، حيث إن الحكمة من إرسال الرسل، وإنزال الكتب هي هداية الناس، وثالثها العجز وعدم القدرة، إذ إن الأصل في التكليف هو القدرة، ومن ثَمَّ فإن ما لا قدرة للمكلف عليه، لا يصح التكليف به شرعاً، ورابعها ألّا يحقق شيئاً غير إهلاك الطائفة الداعية إلى دين اللّه، إذا كانت الفئة الأضعف، وأشار في هذا الصدد إلى حرمة أن يلقي المرء بنفسه إلى التهلكة، وخامسها هو وجود مسلم أو فئة مسلمة، في صفوف المشركين، مخافة أن يصابوا بأذى، أما بقية الموانع، فتتعلق بأهل الكتاب، الذين أدَّوا الجزية، وعقد لهم عقد الذمة، امتنع القتال عنهم[٣٧].

وأكدت الجماعة أن المفهوم الصحيح للجهاد وسيلة وليس غاية، ولم يُسن لإراقة الدماء، وإزهاق الأرواح، دونما مصلحة، وفي هذا الإطار، تتم الإشارة إلى أبعاد المفهوم، بداية من حرمة إلقاء النفس في التهلكة، بتحميل الإنسان ما لا طاقة له به، والقصد هنا هو قيام شباب المسلمين بقتال الحكومات القوية، فيهلكون أنفسهم من دون أي نفع للإسلام.

وفي الإطار ذاته، حرمة قتل المدنيين من غير أهل المقاتلة، ويأتي ذلك في إطار حث الإسلام على العدل مع الأعداء، حتى في القتال. ويشير الكتاب في هذا الصدد إلى عدد من المحرمات، التي ترتبط بقتال الأعداء، من ضرورة الدعوة إلى الإسلام قبل القتال، وتحريم قتل الأعمى، والراهب، والصانع، والفلاح، وعدم التمثيل بالجثث، وكذلك عدم نقض العهود، وقد تم سياق الأدلة من الكتاب والسنّة، لتبرير ما سبقت الإشارة إليه من منع وسماح[٣٨].

وفي إطار تصحيح الجماعة لمفهوم الجهاد، تناولت مراجعات الجماعة وكذلك مراجعات الدكتور فضل، قضية السياحة، في ضوء حرمة قتل المستأنس، وفي ضوء أن الأمان، إذا أُعطِيَ أهل الحرب، حرم قتلهم، ومالهم، وعرضهم، فإن السياح دخلوا البلاد الإسلامية، سواء بتأشيرة، أو بدعوة من شركات السياحة، أو من أفراد، فإن ذلك يعتبر أماناً لهم، ولا يحل التعرّض لهم بالقتل، أو لأموالهم أو أعراضهم.

أما من باب أن الجهاد، غير المشروع، يثير الفرقة والاختلاف، فقد أشار الكتاب إلى أمر الله بالجماعة، والائتلاف، وعدم الفرقة، والاختلاف، وهو ما يعني ضرورة الإصلاح بين المسلمين، لوقف الصراع بينهم[٣٩].

وفي محاولة للرد على آفة التكفير، التي انتشرت بين المسلمين، وجعلتهم يكفِّرون المسلمين بغير مقتضى شرعي، تتناول الجماعة ـ من خلال مراجعاتها ـ مفهوم الغلوّ في الدين وفي التكفير،

---

(٣٧) حافظ ومحمد، مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية.. ونظرة شرعية، ص ٥٨ ـ ٩٠.

(٣٨) حمدي عبد الرحمن عبد العظيم وناجح إبراهيم عبد الله، تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء، سلسلة تصحيح المفاهيم (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص ٤٧ ـ ٩٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ١٢٥.

وما صاحبه من ظاهرة تكفير المسلمين، التي ظهرت بوضوح في الستينيات، مع قسوة التعذيب، الذي تعرض له الإخوان المسلمون في السجون، وخصصت لذلك كتاباً تحت عنوان: حرمة الغلوّ في الدين وتكفير المسلمين؛ قامت فيه بتعريف الغلوّ في الدين، من خلال الوقوف على أسبابه ومظاهره، ليصل إلى تحريم الغلوّ في الدين، والحكمة من ذلك، حيث إن الغلوّ بطبيعته منفر، ولا تحتمله طبيعة البشر العادية، كما إن الاستمرار على الغلوّ غير متيسر، في ضوء كون الإنسان بطبيعته ملولاً وذا طاقة محدودة، إضافة إلى أنه لا يخلو من الجَوْرِ على حقوق الآخرين.

ويَرُدُّ الكتاب على بدعة التكفير والغلوّ، في تكفير عصاة المسلمين، بالإشارة إلى الآثار السلبية، المترتبة على تكفير المسلمين، من حل دمه، وماله، وعرضه، ومن ثَمَّ قطع ما بينه وبين المسلمين، وللرد على الذين يغالون في تكفير عصاة المسلمين، يوضح الكتاب الفرق بين عدد من المفاهيم، منها الفرق بين الإيمان والإسلام، وما هو الحد الأدنى من الإيمان، وتعريفه للكفر، وهو الستر لغة، وشرعاً تكذيب النبي في شيء مما جاء به، ومن ثَمَّ بيان بمن ذُكِرُوا في القرآن، ويطلق عليهم لفظ: «كافر».

وكذلك الرد على الغلوّ في تكفير المسلمين، بالموالاة الظاهرة، على اعتبار أن هناك فرقاً بين الموالاة الباطنة، التي تُخْرِجُ عن الملة، والموالاة الظاهرة التي لا تخرج عن الملة، حيث لجأ العديد من شباب المسلمين إلى الحكم على مَنْ أتى أي فعل من أفعال الموالاة، من دون تفريق بالكفر[40]، كما خصص أحد قادتها ـ ناجح إبراهيم ـ كتاباً آخر لنقد مفهوم الحاكمية وتصحيح فهمه، وآخر لإعادة فهم أحكام الديار من تأليفه أيضاً.

كما خصصت الجماعة جزءاً من إصداراتها وأطروحاتها لنقد ممارسات التنظيمات الجهادية الأخرى، وتحديداً القاعدة، رغم الاتهامات الجزافية، التي وجهتها الأخيرة، لمراجعاتها، وهي اتهامات تمتد من الطعن في العقيدة إلى الطعن في الدين والخلق والذمة والولاء، وكان موقف الجماعة الإسلامية متسماً بالهدوء والاتزان والأدب الإسلامي، فلا تتهم في دين ولكن تحسن الظن بأن مثل القاعدة كمن طلب الجنة ولكن أخطأ سبيلها، وأن أعضاءها وخاصة من ضحاياها الذين ينفذون هذه العملية قد ملكهم سوء الفهم، الذي يحتاج إلى المراجعات والكشف عن الحقيقة والحق الشرعي والعملي، والنصيحة في ثوب مهذب وموشى لا يتهم ولا يخون، وإن كان يكشف المضار الوخيمة التي يؤدي إليها تفكير بعض المتسبين إلى الجهاد وفهمهم الشرعي.

ولم تهمل الجماعة الإسلامية في مراجعاتها، نقد ممارسات تنظيمات القاعدة، كما لم يهملها د. فضل في مراجعاته التي ركزت على هذا الجانب بالخصوص، كما سنوضح، فخصصت الجماعة كتاباً في توضيح موقفها من تفجيرات الرياض بالمملكة العربية السعودية، وتفجيرات الدار البيضاء بالمملكة المغربية عام ٢٠٠٣، التي راح ضحيتها العشرات من المدنيين، لم يكتفِ بإدانتها العابرة

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ١٠٧.

كما لم يتورط في اتهام القائمين عليها بخيانة أو جهالة قد لا يبرأون منها، وإنما قامت بالرد عليها في كتاب علمي موثق بعنوان: استراتيجية وتفجيرات القاعدة.. الأخطاء والأخطار، قام بتأليفه عدد من قادتها التاريخيين، أبرزهم: ناجح إبراهيم، كرم زهدي، عصام دربالة، أسامة حافظ، في محاولة نصوح منهم لتصحيح المفاهيم الخاطئة التي اعتمد عليها منفذو هذه العمليات ضد مجتمعاتهم وحكوماتهم، مؤكدين أن تفجيرات الرياض والدار البيضاء، في أيار/ مايو ٢٠٠٣، كشفت عن خلل في الاستراتيجية التي تتبعها القاعدة في فهم الجهاد، أو تنزيل الأحكام الشرعية، وذلك من خلال المقارنة بين رؤية المبادرة التي أعلنتها الجماعة، والتي بمقتضاها أوقفت الجماعة أعمال العنف بينها وبين الحكومة، والبيانات المحرِّضة داخل مصر وخارجها، وبين رؤية القاعدة، التي عَبَّرَ عنها ما عُرِفَ بـ «إعلان الجبهة الإسلامية العالمية، لمواجهة الصليبيين واليهود والأميركيين» وغياب فقه النتائج والمآلات عن الأخير[٤١].

وتؤكد الجماعة، أن الجهاد فريضة ماضية إلى يوم القيامة، ولكنها فريضة لها ضوابط، يجب توافرها، لكي يصح تنفيذها، على خلاف رؤية القاعدة، التي تجعل من الجهاد الاستجابة الوحيدة الصحيحة، لمواجهة الواقع.

(٢) **نقد أفكار القاعدة وممارساتها:** ويظهر موقف الجماعة، من تمثل السلفية الجهادية عند تنظيم القاعدة، في ضوء الاختلافات التي يوضحها الكتاب، بين تنظيم القاعدة والجماعة، والذي يظهر على أكثر من مستوى:

الأول: فهم الأحكام الشرعية وتنزيلها على الواقع.

الثاني: فَهْمُ الواقع واستيعاب تحدياته، التي يزخر بها.

الثالث: ترتيب الأولويات.

ويرى أعضاء الجماعة أن القاعدة بتبنيها استراتيجيتها، التي تستهدف إرغام أميركا على الانصياع لمطالب القاعدة في أفغانستان وكشمير وفلسطين وداغستان، وغيرها، قد أقحمت الأمة الإسلامية في صراع لا طاقة لها به، ولا ترغب فيه، حيث أدى تبني تلك الاستراتيجية إلى نتائج تصب في غير صالح الأمة الإسلامية، منها:

- الإضرار بمصالح الأقليات الإسلامية، بالخلط المتعمد بين الحركات المقاومة للاحتلال والإرهاب.
- انهيار الدولة الإسلامية الوليدة في أفغانستان.
- مطاردة القاعدة والحركات الإسلامية الأخرى، في إطار الحرب على الإرهاب، والتي تدعمها العولمة الأمنية.

---

(٤١) لمزيد من التفاصيل، انظر: شبكة الحسبة الإسلامية، <http://www.alhesbah.net>.

- فسح المجال أمام تحقيق الأهداف والطموحات الإسرائيلية.

يؤكد منظرو مراجعات الجماعة الإسلامية خطأ الاستدلالات، التي استندت إليها القاعدة في تفجيراتها، بداية من أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، حتى تفجيرات الرياض ٢٠٠٣، وتحديداً فتوى التترس، وينقلون عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله في الفتاوى: «قد اتفق العلماء على أن جيش الكفار إذا تترسوا بمن عندهم من أسرى المسلمين وخيف على المسلمين الضرر إذا لم يقاتلوا، فإنهم يقاتلون وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم»[٤٢]. وقوله أيضاً في أنه يجب في حال الجهاد الذي يأتي التضرر بتركه ويجب دفعه في سياق آخر حيث يقول: «سئلت عمَّن عليه دين وله ما يوفيه وقد تعين الجهاد فقلت من الواجبات ما يقدم على وفاء الدين كنفقة النفس والزوجة والولد الفقير ومنها ما يقدم وفاء الدين عليه كالعبادات من الحج والكفارات ومنها ما يقدم عليه إلا إذا طولب به كصدقة الفطر فإن كان الجهاد المتعين لدفع الضرر كما إذا حضره العدو أو حضر الصف قدم على وفاء الدين كالنفقة وأولى وإن كان استنفار فقضاء الدين أولى إذ الإمام لا ينبغي له استنفار المدين مع الاستغناء عنه ولذلك قلت لو ضاق المال عن إطعام جياع والجهاد الذي يتضرر بتركه قدمنا الجهاد وإن مات الجياع كما في مسألة التترس وأولى فإن هناك نقتلهم بفعلنا وهنا يموتون بفعل الله»[٤٣].

توجهت مراجعات السلفية الجهادية، سواء الجماعة الإسلامية أو غيرها، لنقد سند فتوى التترس عند شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره، الذي تستند إليه تنظيمات العنف والقاعدة في تبرير العمليات التفجيرية التي لا تحدد ضحاياها من العدو القريب (الأنظمة الحاكمة في البلاد المسلمة) أو العدو البعيد (الدول الغربية غير المسلمة)، وتقتل المدنيين غير المحاربين من المسلمين وغيرهم، رغم أنها فتوى تقديرية ليس بها نص، وتأتي في أوان وأوقات الحرب وقصدية التترس بمسلم أثناء المجابهة، لا الاختلاط غير المتمايز بين الناس في الحياة العادية غير وقت الحرب، كما أن الفقهاء قد فصلوا فيها وجعلوا لها شروطاً منها ضمان النصر وهزيمة العدو في هذه الحالة! وهو ما لا يحدث في العمليات التفجيرية التي تضحي فيها أمان وسلم، لتقوم بعملياتها التفجيرية المفاجئة، ويمكن ملاحظة ما يلي على نص شيخ الإسلام ابن تيمية:

- أن ابن تيمية يتحدث عن صورة في زمنه وزمن الفقهاء، حول قضية خاصة يكون فيها «جيشان»؛ جيش إسلامي في مقابل جيش العدو، ثم إن العدو يأخذون بعض المسلمين يتترسون بهم من الأسارى، ويكون مقصد العدو منع المسلمين من رميهم ويتقدمون إلى المسلمين.
- أن الصورة تحكي تمايز المسلمين عن غير المسلمين، فهما جبهتان متحاربتان مختلفتان ومتمايزتان.

---

(٤٢) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٢٩٢.
(٤٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٠٧ ـ ٦٠٨.

• أن المسألة مصلحية تقديرية، بحيث يقرر المسلمون أنهم إن لم يرموا الأعداء سيتضررون ضرراً بالغاً، والكفار يستخدمون التروس لمنعهم من ذلك، فأجازوا جواز رميهم حتى لو كان فيهم مسلمون حفظاً لمصلحة الأمة وتحقيقاً للنصر المؤزر غير المشكوك فيه، والمضمونة نتائجه. وفي التترس، يرى حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) أن «من الواقع في رتبة الضرورة من الأحكام»[٤٤]، التي لم يأتِ بها أصل، وقد يؤدي إليها اجتهاد مجتهد للضرورة، ومثالها مسألة التترس في «المستصفى» ثلاثة شروط حددها في ما يأتي: «لقتل الأسرى المسلمين إذا تترّس بهم العدو ثلاثة شروط: أولها، أن تكون هناك ضرورة؛ ثانيها، أن تتحقق من وراء القتل مصلحة قطعية؛ ثالثها، أن تكون تلك المصلحة كلية، أي أن تكون مصلحة للأمة كلها». ويقول: «غاية الأمر في مسألة التترس أن يقطع باستئصال أهل الإسلام فما بالنا نقتل من لم يذنب قصداً ونجعله فداءً للمسلمين ونخالف النص في قتل النفس التي حرّم الله تعالى قلنا لهذا نرى المسألة في محل الاجتهاد ولا يبعد المنع من ذلك ويتأيد بمثله السفينة وأنه يلزم منه قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ترجيحاً للكثرة إذ لا خلاف في أن كافراً لو قصد قتل عدد محصور كعشرة مثلاً وتترس بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس في الدفع بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل أو اضطروا في مخمصة إلى أكل واحد»[٤٥] وفي ذلك يقول ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ): «إنْ تَتَرَّسُوا بمسلمٍ، ولم تَدْعُ حاجةٌ إلى رميهم؛ لكون الحرب غيرَ قائمة، أو لا مكان للقدرة عليهم بدونه، أو للأمنِ من شَرِّهِم لم يَجُزْ رميهم، فإنْ رماهم فأصاب مسلماً فعليه ضمانُهُ، وإن دعت الحاجة إلى رَمْيِهِم للخوف على المسلمين جاز رميهم؛ لأنها حالةُ ضرورة، ويَقْصِدُ الكفار، وإن لم يَخَفْ على المسلمين، لكن لم يقدر عليهم إلا بالرمي، قال الأوزاعي والليث: لا يجوز رميهم»[٤٦].

ركزت مراجعات الجماعة الإسلامية على نقد سند التترس عند السلفية الجهادية والقاعدة، التي سبق وأن نظر لها منظروها، كأبي محمد المقدسي ويوسف العييري وأبي بصير الطرسوسي وأبي قتادة الفلسطيني وأبو يحيي الليبي الذي وضع كتاباً حول التترس في الجهاد المعاصر، ويخطئ أيمن الظواهري في التبرئة حين يفترض أن ثمة إجماعاً على إجازة التترس شذ عنه الغزالي، ويقول عن وثيقة فضل «أنها لم تلتزم المنهج العلمي ولا الأمانة العلمية في عرض الآراء الفقهية. ففي مسألة الأمان لم تنقل مثلاً قول الشوكاني، وفي التترس نقلت قول الغزالي وتركت قول الجمهور. وقال كاتبها بأنه سيسمي غير المقاتلين مدنيين جرياً على العرف. وطبعاً كانت الطامة في عدم إسقاطه

(٤٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق وتعليق محمد سليمان شقرا، ٢ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧)، ج ١، ص ٤٢٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

(٤٦) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/[١٩٨٥م])، ج ٤، ص ٤٠٠.

لشرط إذن الوالدين والدائن في الجهاد العيني. والأطم ـ وهو طابَعُ الوثيقة بشكل عام ـ هو الحيدة عن التفصيل واعتماد أسلوب الإطلاق والتعميم أو الإيهام بهما»[٤٧].

وتلح مراجعات الجماعة الإسلامية على آثارها المدمرة على العالم الإسلامي كما كان في أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، (غزوة مانهاتن بتعبيرات القاعدة)، حيث إن هذه التفجيرات، أغلب ضحاياها من المسلمين، أو جنسيات أخرى غير مستهدفة، وهو ما نجم عنه أن أصبحت الدول ـ التي وقعت بها هذه التفجيرات ـ متحدة ومتكتلة، ضد الحركات الإسلامية بصفة عامة، وليس تجاه القاعدة فقط، مؤكدين أن تنظيم القاعدة أراد بتلك التفجيرات خيراً، ولكن لم يدركه، وأراد بها مصلحة، ولكن لم يحصدها.

وفي الإطار ذاته، يرى أعضاء الجماعة في ضوء تساؤلهم حول: هل الاستراتيجية الأميركية تستهدف العالم الإسلامي؟ وهو ما يجعلنا في حالة دفاع عن النفس، ويبرر للقاعدة ما تفعله، مؤكدين الفهم الخاطئ، والقراءة غير الدقيقة للاستراتيجية الأميركية، والتي محركها الأساسي المصلحة الأميركية، وليس العامل الديني[٤٨].

وتؤكد مراجعات الجماعة الإسلامية أن الاستراتيجية الأميركية تجاه العالم الإسلامي وقضاياه، لا تسير دائماً على منوال واحد، وهي تتلون وفقاً لما تقتضيه المصالح الأميركية، أن توجهات الاستراتيجية الأميركية، تجاه قضايا العالم الإسلامي، طوال الستين عاماً الماضية في أغلبها أتت سلبية وظالمة، فإن التعامل الخاطئ مع الاستراتيجية الأميركية في بعض المواقف، أدى إلى ضياع بعض الفرص الجيدة، التي كان يمكن توظيفها لمصلحة الشعوب والدول الإسلامية، إذ إن الاستراتيجية التي تبنتها «القاعدة» تجاه أميركا والصليبيين واليهود، أسهمت في صياغة استراتيجية أميركية، أشد سلبية تجاهها وتجاه العالم الإسلامي.

وقد أشارت الجماعة ـ في إظهارها للقراءة والفهم الخاطئين للواقع، على غرار الفهم الخاطئ للاستراتيجية الأميركية ـ إلى أن القاعدة لديها خلل في فهمها للواقع من نواحٍ عدة: فلديها خلل في قراءة قدرات الأمة، وخلل في قراءة قدرات الخصوم، وخلل في فهم مجريات الأحداث.

وبناء على هذا الخلل، فقد قامت استراتيجية «القاعدة»، على مجموعة من الافتراضات، والمقولات الخاطئة، التي تم التعامل معها، كثوابت تحكم رؤيتهم للواقع، ومِنْ ثَمَّ اختاروا الموقف المناسب تجاهها، واستناداً إلى تلك الافتراضات، وضعت القاعدة مجموعة من الأهداف الضبابية، والمستحيلة في الوقت ذاته، منها:

(١) إخراج القوات الأميركية من الخليج.

---

(٤٧) الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص ١٥.

(٤٨) الموقع الإلكتروني لصحيفة الشرق الأوسط، <http://aawsat.com/>.

(٢) إجبار أميركا على الانسحاب من العالم الإسلامي، والعودة إلى الانكفاء الداخلي على نفسها.

(٣) دفع أميركا إلى تبني مطالب «القاعدة»، والعمل على تحقيقها، في كافة القضايا المتعلقة بالعالم الإسلامي، من كشمير شرقاً، إلى فلسطين غرباً.

(٤) حمل أميركا وأوروبا على عدم التدخل في شؤون الدول الإسلامية.

(٥) عدم الانحياز إلى النظم الحاكمة في الدول الإسلامية، في سياستها ضد الحركات الإسلامية المعارضة.

(٦) الدخول في مواجهة مع اليهود والصليبيين، على أساس ديني، إيقاظاً لهمم الأمة.

وقد أدى سَعْيُ القاعدة إلى تحقيق تلك الأهداف، إلى إدخال نفسها في صراعات مع العديد من الدول في مناطق مختلفة من العالم، وهو ما يخالف السياسة النبوية الراشدة، التي تفننت في تحييد الأعداء، حسبما يقول مؤلفو المراجعات[٤٩].

وانتقل انتقاد الجماعة تلك التفجيرات، انطلاقاً من أن الطغيان الأميركي لا يبيح لنا القتل بالجنسية، إذ إن الإسلام يربي أبناءه على عدم مقابلة الظلم بالظلم، والطغيان بالطغيان، كما أن العالم بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، قد تغير جذرياً من كل النواحي، وهو ما لا بدَّ من أن تدركه الحركات الإسلامية، والتي لا بدَّ من أن تقرأ الواقع الجديد قراءة سليمة، ومِنْ ثَمَّ تتعامل معه.

ويعيد هذا الكتاب قراءة وجهة نظر الجماعة في الجهاد، في ضوء المراجعات التي قامت بها، حيث ترى الجماعة أنه لو وجدت وسائل أخرى، غير الجهاد، تحقق مقصود الدين والشريعة، وتجلب المصلحة الشرعية، وجب ترك الجهاد، واللجوء إلى تلك الوسائل، فالإسلام لم يجعل الصدام العسكري، السياسة الوحيدة اللازم اتباعها دون غيرها، حيث أباح سياسات أخرى، تدور في فلك التعاون والمسالمة، وهذه التفجيرات كان الضرر منها أكبر من النفع، بسماحها لتلك الدول بالتدخل في شؤون بلادنا، إلى جانب أضرار أخرى، كالتي سبقت الإشارة إليها، في كتاب الجماعة عن استراتيجية القاعدة.

وتعود الجماعة، في إطار انتقادها لتفجيرات الرياض والدار البيضاء، وما شابهها، لتؤكد أن «هذه التفجيرات تنفجر في دعوتنا، وفي رسالة الإسلام، لتشوهها قبل أن تنفجر في الآخرين، كما أن النية الحسنة والحماسة، لا يكفيان وحدهما لقيام الحركة الإسلامية بواجبها تجاه قضايا الأمة العظيمة، ليؤكدوا مرة أخرى ضرورة توافر شروط الجهاد، وانتفاء موانعه قبل الإقدام عليه»[٥٠].

---

(٤٩) كرم محمد زهدي [وآخرون]، استراتيجية وتفجيرات القاعدة: الأخطاء والأخطار (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠١١).

(٥٠) كرم محمد زهدي [وآخرون]، تفجيرات الرياض: الأحكام والآثار (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٣)، ص ٣٧ ـ ٤٥.

ويعيد المؤلفون في هذا الكتاب ما سبق تناوله في سلسلة مراجعاتهم، من التشديد على قتال مَنْ يقاتلنا فقط، من دون الاعتداء على المدنيين، ومِنْ ثَمَّ التشديد على حق المستأمن في بلادنا، ما له وما عليه، بداية بما ينعقد به الأمان، سواء أكان باللفظ أم بالإشارة، ونواقض الأمان التي يتم على أساسها إلغاء منحه.

وتتعدد الآثار السلبية التي ترى الجماعة الإسلامية أنها ترتبت على تفجيرات الرياض وغيرها من التفجيرات، والتي تم ذكر بعضها، خاصة ما يتعلق بالضغط على الدول المساندة لقضايا العالم الإسلامي، كما شكلت دعماً للضغوط الرامية إلى إجبار الدول العربية والإسلامية على التطبيع مع إسرائيل، وألحقت ضرراً بالغاً بالجمعيات الخيرية في الدول الإسلامية، وفي مقدمتها السعودية[٥١].

(٣) **مراجعة فتوى التتار وأحكام الديار:** قدمت الجماعة الإسلامية في سلسلة تصحيحها للمفاهيم كتاباً بعنوان: فتوى التتار لشيخ الإسلام ابن تيمية.. دارسة وتحليل؛ قام بتأليفه الدكتور ناجح إبراهيم، وإن كنا نختلف في كونه نقداً خارجياً يقوم على مقاصد الشريعة وعلى اختلاف الزمان فقط، دون كشف أخطاء الفهم لنص ابن تيمية فيها، أو تحقيق المسائل التاريخية المرتبطة به من حربه للتتر.

وقد أكد الكاتب ناجح إبراهيم في نقده النقاط التالية:

- **خطأ إسقاط فتوى ابن تيمية في التتر على واقع بلاد المسلمين اليوم:** لوجود اختلاف كبير بين التتر وحكومات البلاد الإسلامية اليوم، من حيث وصف كل منهما الذي يناط به حكمه، ومن حيث علاقة كل منهما ببلاد الإسلام.

- **تأكيد مفهوم مقاصد الشريعة وضروراتها وقواعد استنباطها:** تحدث في الفصل الأول عن طبيعة الأحكام الشرعية تحت عنوانين هما: «الأصل في جميع الأحكام تحقيق مقصود الشارع»، و«الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة»، وحقيقة الفتوى وتغيرها بناء على المصالح والواقع.

- **سعي إلى تقديم قراءة صحيحة لفتوى التتر:** كرر فيها الكاتب ما سبق وأنها دليل على تغير الفتوى الشرعية من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، وفي الوقت نفسه يعالج أمر فتوى أسيء فهمها وأسيء نقلها. فقد نقلت من واقعها الذي أفتيت فيه إلى واقع آخر منبتّ الصلة عن الواقع الراهن، ويطرح سؤالاً هو: هل يجوز نقل هذه الفتوى إلى واقع المسلمين اليوم؟! مبيناً خطأ ذلك بشيء من التفصيل.

- **التشريع البشري ليس شرطاً أن يكون باطلاً:** وهذه من النقاط المهمة التي يثيرها الكتاب في نقد الحاكمية ونقد فهم السلفية الجهادية لفتوى التتر، وقد عنونه بقوله «ليس كل تشريع بشري يعد باطلاً» و«العودة للدعوة والأمة بعيداً من أولويات مقولة الأمة والحكم»، فتحدث في الفصل

(٥١) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ١١١.

الثالث عن الخصائص العامة للشريعة الإسلامية، وهي: الربانية، الأخلاقية، والواقعية، والإنسانية، والتناسق، والشمول، ويتحدث عن أنواع المصالح، وهي: المصالح المعتبرة، والمصالح الملغاة، والمصالح المرسلة، وشروط الأخذ بالأخيرة في الفتاوى.

ويختتم الكتاب بالقول: «إن عنصر الثبات في الإسلام هو الذي يحفظ للحياة استقرارها وللأمة الإسلامية هويتها، ولولاه لتغير وجه الدين وطمست معالمه وذابت شخصية المجتمع المسلم، أما عنصر المرونة فهو يكمل الصورة ويتممها ويكسب هذا الدين قدرة فائقة على مواكبة تغير العصور وتطور الأزمنة، فهما جناحان لا غنى عنهما، وقاعدتان لا قيام للشريعة الغراء إلا باجتماعهما»[٥٢].

وقد اتسمت مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية بأنها أكثر تحولاً ووضوحاً من سواها من الجماعات الجهادية الأخرى، فقد انتقدت بعض الأسس الفكرية والممارسات العملية في الآن عينه، ولم تقف جهدها ولا إصداراتها على جانب محدد فقط منها، كما كانت اللغة النقدية سواء لذاتها أو لغيرها أوضح من المراجعات التي تلتها، وبالخصوص مراجعات الدكتور فضل المنظر الجهادي لتنظيمي الجهاد والقاعدة، خاصة وأنه غادر الجسد التنظيمي لهذه التنظيمات منذ وقت مبكر، ولم يكن نقده الذاتي واضحاً ولا كذلك تصحيحاته لبعض المفاهيم التي سبق أن أسس لها، وفي مقدمتها مفهوم الدار وتكفير الحاكم والعذر بالجهل الذي سبق أن أكده، وكان الميزة الفارقة الواضحة لتنظيم الجهاد عن الجماعة الإسلامية في السجون المصرية وفي المجتمع، وقد عاد عنه كذلك في مراجعاته دون أن يوضح كونها مراجعة[٥٣].

ولكن لنا على مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، عدداً من الملاحظات أهمها:

ـ هو اختلاف توجهات قادتها بعد إصدار المراجعات، فبينما اتجه بعضهم إلى الدعوة والفكر شأن ناجح إبراهيم، اهتم بعضهم الآخر بالعمل السياسي فقط شأن عبود الزمر الذي أصدر مراجعات مستقلة، واتجه بعض آخر لما يشبه العمل القطبي الجهادي شأن جناح الصقور منها، الذي يضم عاصم عبد الماجد وصفوت عبد الغني، كما ثارت الخلافات بينهم في عدد من المواقع، وبين القادة الموقعين عليها، وعدد آخر ممن لم تبرز أسماؤهم.

ـ حجبت انتقادات السلفية الجهادية المبكرة لها، والتي قادها بعض أعضاء الجماعة السابقين، شأن محمد خليل الحكايمة وآخرون انتقدوها من أبي محمد المقدسي حتى أبي بصير الطرسوسي، إلى حجز تأثيرها في التيارات الجهادية.

ـ أنهت المراجعات الرابط التنظيمي بين التنظيم الجهادي الأكبر في مصر، ولم يعد ملموساً نشاطه الدعوي الجماهيري كما كان في السابق قبل مراجعاته.

---

(٥٢) ناجح إبراهيم، فتوى التتار: دراسة تحليلية (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٣).

(٥٣) حول كون العذر بالجهل مثّل فارقاً مهماً بين الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد، انظر: محمد مورو، تنظيم الجهاد: أفكاره ـ جذوره ـ سياسته (القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر والإعلام، [د. ت.])، ص ١٤٥.

- غلب في التأسيس للمراجعات مراجعة بعض المفاهيم كالتوحيد والحاكمية والخروج والجهاد، ولكن بقي الموقف من أحكام الديار وبعض الفتاوى التاريخية، موقفاً قائماً على اختلاف الزمن فقط، دون التحام عميق وجذري معها.

ب - اجتهاد مختلف: مراجعات الجماعة الإسلامية المقاتلة الليبية

في الاتجاه السابق نفسه (المراجعات التنظيمية الواضحة والمعلنة) تأتي مراجعات الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة التي عنونتها بـ دراسات تصحيحية والتي صدرت عام ٢٠٠٩، والإسلامية الليبية المقاتلة هي جماعة سلفية جهادية منذ البداية، ولكن لم ينضم منها للقاعدة سوى بعض قادتها وكوكبة منها من المقيمين في أفغانستان منذ فترة طويلة، وفي سياقها نفس مراجعات بعض المجموعات السلفية الجهادية في المغرب العربي التي تزامنت معها وإن لم تصدر في عمل متكامل شأن ما قامت به.

(١) التعريف بالجماعة المقاتلة: النشأة والأفكار والتاريخ: تأسست الجماعة المقاتلة في ليبيا عام ١٩٩٠ بين صفوف الليبيين الأفغان، أثناء الحرب الأفغانية، وبعد الانتهاء من جلاء الاتحاد السوفياتي، كجزء من صحوة الثقة التي تولدت لدى العديد من الجماعات الجهادية في الوطن العربي بعد انتصارهم على الروس، وقد نشأت نشأة سرية في البداية، وبدأت بعض مجموعاتها في العودة إلى ليبيا، والتخطيط للقيام ببعض العمليات، ولكن عجل بإعلانها انكشاف بعض هذه العناصر في منتصف عام ١٩٩٥ من قبل الأمن الليبي، بعدما دهمت القوات الأمنية مزرعة في ضواحي بنغازي كانت تؤوي العديد من أعضاء الجماعة الليبية المقاتلة، وهو ما اضطر الجماعة إلى الإعلان عن تأسيسها، في أول بيان معلن لها بتاريخ ١٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٥.

ولكن يرجع منظِّرها السابق أبو المنذر الساعدي جذور النشأة إلى العام ١٩٨٠، حيث يقول «إن جذور نشأة المقاتلة الليبية ترجع إلى ١٩٨٠، ويركز في حواره على مجموعة عوض الزواوي، الذي لا يزال مسجوناً في السجون الليبية حتى الآن، وكان الزواوي من طلبة العلم الشرعي وخريج كلية التربية في جامعة طرابلس، وقد استمرت هذه المجموعة، في عملها واستقطاب الأفراد، إلى أن انفجرت أحداث العنف العام ١٩٨٩، التي لم تتدخل بها هذه الجماعة ولكن ذهب بعض قياداتها للوقوف على ما يحدث في منطقة الشرق، خصوصاً في مدينتي اجدابيا وبنغازي، فقبضت عليهم قوات الأمن، ووصلت الاعتقالات إلى طرابلس وإلى الزواوي نفسه، وانتهت قصتها في الداخل الليبي لتبدأ في خارجه بهجرة كثير من أعضائها إلى أفغانستان ليكوِّنوا فيما بعد مع آخرين نواة الجماعة الإسلامية المقاتلة[٥٤].

---

(٥٤) «حوار الشيخ أبي المنذر الساعدي مع مجلة «بيارق المجد»،» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Xt5cGHiv_x8J:https://www.tawhed.ws/a%3Fa%3Dsem22nby+&cd=2&hl=ar&ct=clnk&gl=lb>.

ويذهب آخرون إلى أن البداية الأولى للجهادية الليبية كانت عام ١٩٨٢ مع مجموعة محمد المهشهش الذي شارك مع آخرين في تأسيس «تنظيم جهادي» تولى إمارته قياديان آخران هما علي العشبي وعلي البرعي، ويوضح أن هذا التنظيم باشر عملياته بقتل أحد المسؤولين الليبيين وهو أحمد مصباح الورفلي سنة ١٩٨٦، لكن سارعت قوات الأمن الى كشف أفرادها التسعة وأعدموا جميعاً، في العام نفسه، ثم نشأ تنظيم آخر، يُعرف بـ «حركة الجهاد» شن عدداً من العمليات في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩ وقام ببعض العمليات في بنغازي وشرقها تحديداً.

وجمعاً لهذه الروايات المشتتة التي لا تتعارض يمكننا القول إن الجماعة الإسلامية المقاتلة نشأت وتأسست من مخاض هذه المجموعات المختلفة وعلى بقاياها وفلولها بعد قضاء النظام الليبي عليها.

أ) أفكار هذه الجماعة: حددت الجماعة الإسلامية المقاتلة إطارها الفكري ـ وفق بيانها الأول ـ في عدد من المبادئ الأساسية في هذه المرحلة كما يأتي:

ـ **جماعة جهادية تحارب الطاغوت:** إنها جماعة مسلمة تعد العدة لجهاد أعداء الله تعالى وعلى رأسهم الطواغيت الحاكمون بغير ما أنزل الله.

ـ **الاعتقاد والفهم والمنهج:** عقيدة أهل السنّة والجماعة وما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان من اتباع ما دل عليه الدليل اعتقاداً أو عملاً مع التركيز على فهم الواقع لتطبيق حكم الله عليه.

ـ **الغاية والهدف:** مرضاة الله (ﷻ) والعمل على إقامة دينه والتمكين له في الأرض.

ـ **الوسيلة:** اتباع أمر الله تعالى بالجهاد في سبيله والدعوة إليه من خلال جماعة ذات أمير وعهد على السمع والطاعة والجهاد.

ـ **أسلوب العمل:** إعداد الأفراد إعداداً شاملاً؛ الاستفادة من مبدأ السرية في العمل وفق ما تمليه المصلحة الشرعية؛ نشر الوعي وبث روح الجهاد وتحريض المؤمنين على القتال؛ الوقوف موقف النصرة والموالاة من كل الطوائف المجاهدة في أي بقعة من البقاع. ولكنها تؤكد في البيان نفسه نزاهتها وأنها ترفض أن تكون يداً لأي جهة خارجية تتلقى منها التمويل، فتذكر في هذا البيان أنها ترفض «الركون إلى أي جهة طاغوتية والاعتماد بعد الله تعالى على الموارد الذاتية في تمويل المسيرة الجهادية»[٥٥].

ويلاحظ على هذه الجماعة قبل مراجعاتها التصحيحية عام ٢٠٠٩، أنها كانت محكومة بضوابط شرعية بدرجة أكبر من غيرها من الجماعات الجهادية، رغم سلوكها الطريق نفسه من

---

(٥٥) انظر: بيان تأسيس الجماعة.

الجهاد المسلح ضد النظام الليبي حينئذ، فلم تتجه يوماً حينها لما يعرف بالعمليات الانتحارية أو الاستشهادية مطلقاً.

ب) محطات الهجرة والصدام في تاريخ الجماعة: يمكننا تقسيم تاريخ وتطور هذه الجماعة إلى خمس محطات رئيسية كالآتي:

- **الصدام والهجرة إلى أفغانستان:** واجه النظام الليبي الجماعة الإسلامية المقاتلة بكل قوة، منذ إعلان تنظيمها الذي اضطرت إليه، فقام بعدد من عمليات التصفية الجماعية ضد أعضائها، مثل العملية التي تعرف بمذبحة سجن «أبو سليم» (تموز/يوليو ١٩٩٦)، وهي التي كانت إحدى إرهاصات الثورة على نظام القذافي حتى مقتله في ٢٠ تشرين الأول/أكتوبر سنة ٢٠١١.

مع استمرار الضغط والمتابعة والملاحقة والسجن اضطرت الجماعة إلى الخروج من ليبيا، مع حكم طالبان التي اعتبرت دار إسلام وهاجر إليها العديد من عناصر السلفية الجهادية في المنطقة، سواء انضموا - أو لم ينضموا - إلى تنظيم القاعدة وعملوا مستقلين عنها.

- **الخروج الثاني وتسليمهم لنظام القذافي:** بعد هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، خرجت عناصر الجماعة مع من خرجوا من أفغانستان إلى بلاد مختلفة، وتم القبض على أبرز قادتهم عام ٢٠٠٤ وتسليمهم لليبيا، حيث اعتقل أمير الجماعة عبد الله الصادق في تايلند عام ٢٠٠٤، واعتقل نائبه أبو حازم ودخل سجن بغرام، كما اعتقل المسؤول الشرعي ومنظِّر الجماعة أبو المنذر سامي الساعدي عام ٢٠٠٤ في هونغ كونغ، وقد سلمهم الأميركيون إلى ليبيا، حيث ظلوا في السجون.

- **المصالحة والخروج من السجون:** ظل قادة الجماعة المقاتلة في السجون، حتى عام ٢٠٠٩ حين صدور مراجعاتهم دراسات تصحيحية في فكر الجهاد ممهورة بتوقيعاتهم، وقد استمر مخاضها عامين تقريباً، حيث كان إعلان جهود المصالحة مع نظام القذافي بقيادة نجله سيف الإسلام عام ٢٠٠٧ بوساطة وجوه فكرية إسلامية وبعض رجال الدين هناك.

جاء استعداد قادة المقاتلة في السجون للمصالحة بعد شهرين فقط من إعلان الظواهري انضمام كوكبة منها إلى القاعدة انتهت بنتيجة إيجابية ومراجعة تأسيسية للعمل الجهادي المسلح والإقلاع عنه، في هذا السياق كانت إرهاصات مراجعات المقاتلة، حيث أذاعت وكالات الأنباء في بداية عام ٢٠٠٧، أن النظام الليبي قد عقد جلسات للحوار والمصالحة مع قادة الجماعة الإسلامية المقاتلة في السجون، بعد الإفراج عن ٦٠ عضواً من أعضائها، وأنه سيتم الإفراج عن باقي الأعضاء بدفعات، حيث جرت أكثر من جلسة حوار في السجون الليبية بين ممثلين لأجهزة أمنية وآخرين من «مؤسسة القذافي للتنمية» التي يرأسها سيف الإسلام القذافي، الذي مثل الوسيط الراعي لعملية تدشين المراجعات والمصالحة بين الطرفين.

وقد استمرت الوساطات والحوارات بين النظام وقادة الجماعة في السجون لمدة عامين بين ٢٠٠٧ و٢٠٠٩، بدأ خلالها قادة الجماعة التاريخيون في تحرير مراجعاتهم ودراستهم التصحيحية

لفكرهم السابق والتي صدرت خلال العام ٢٠٠٩، وهو ما تأكد بعد ذلك في تقديمها اعتذاراً للرئيس الليبي في ذكرى ثورة الفاتح في أيلول/ سبتمبر سنة ٢٠٠٩، وكان للدكتور الشيخ علي الصلابي، القريب من فكر جماعة الإخوان المسلمين، دور فاعل في تفعيل هذه المصالحة بين الحكومة من جهة وبين قادة الجماعة المقاتلة من جهة أخرى.

ـ حقيقة انتمائها إلى تنظيم القاعدة: بايعت مجموعة منها ممن استمرت في أفغانستان تنظيم القاعدة بقيادة أسامة بن لادن سنة ٢٠٠٧، ولم يبايع التنظيم بالكامل، ويظن أن هذا الإعلان لم تنفه الجماعة حينها حيث كانت متوجهة للضغط على النظام الليبي، في سبيل المصالحة ووقف العنف.

ـ شتات وتوزع بعد عام ٢٠١١: رغم المشاركة القوية لقادتها وعناصرها في الثورة المسلحة على نظام معمر القذافي، إلا أنه لوحظ بعد المراجعات، شتات قادتها على عدد من التنظيمات الفرعية والانتماءات إلى شبكة القاعدة أو لتنظيم الدولة، كما اتجه قادتها الرئيسون للعمل السياسي وتكوين أحزاب، وهو ما كان محل نقد الآخرين ممن اتجهوا لجماعات السلفية الجهادية فيما بعد.

بعد المراجعات ثم بعد أحداث عامي ٢٠١١ والانقسام السياسي عام ٢٠١٤ بين القوى المدنية من جهة وبين سائر الإسلاميين من جهة أخرى، وخسارة الآخرين للانتخابات التي جرت في حزيران/ يونيو من هذا العام، ورفضهم تسليم السلطة، وعسكرة الصراع، توزع قادة وعناصر الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة على عدد من الجماعات سلفية جهادية أخرى، كجماعة أنصار الشريعة، وجماعة جيش الإسلام وانتشرت هذه الجماعة، بعد سقوط حكم الإسلاميين في ليبيا وانتهائه في ليبيا في تموز/ يوليو سنة ٢٠١٤، ونشطت هذه الفروع ونشط بعض آخر، وقد بايع بعضهم الآخر سنة ٢٠١٤ تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) في مدينة درنة مؤسسين إمارة لهم بها، ولكن يبقى نص هذه المراجعات مهماً في بنيته ودلالته ومراجعاته، وشرعياً خاصة أن قادة الجماعة المقاتلة وكثيراً من قادتها قد اعتمدوه مرجعية جديدة لهم، رغم انتهائها ككيان ونشوء كيانات جهادية أخرى عديدة.

(٢) سياقات ودوافع مراجعات الجماعة المقاتلة: جاء إصدار مراجعات المقاتلة بعد شهور قليلة، من إعلان القاعدة انضمام كوكبة منها إليها في تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ٢٠٠٧ في بيان مشترك بين أيمن الظواهري نائب زعيمها حينئذ، وظهر بجواره أبو الليث الليبي انضمام كوكبة من الجماعة الإسلامية المقاتلة لشبكة القاعدة، ويبدو أنه كان يشير إلى عدد من القيادات الليبية في الهيكل القيادي للقاعدة المركزية في أفغانستان وباكستان[٥٦].

---

(٥٦) مثل أبي الليث الليبي واسمه الحقيقي عمار الرقيعي وقد لقي مصرعه يوم ٢٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨، في شمال إقليم وزيرستان بباكستان أثناء هجوم شنّته طائرة أمريكية بدون طيار من طراز «بريديتور»، وكذلك أبي يحيي الليبي =

ولكن في الوقت نفسه تقريباً، كانت تصدر تصريحات وبيانات عن توجه الجماعة المقاتلة في ليبيا لإصدار مراجعات على غرار أخواتها في مصر، وعن النظام الليبي الحاكم حينئذ وبعض الوسطاء عن قرب صدور مراجعات عن الجماعة وأن الحوار مستمر من أجل تصحيح المفاهيم، وهو ما حدث بصدور أولى مراجعاتها دراسات تصحيحية سنة ٢٠٠٩ وهو ما جعل الأمر يبدو متناقضاً، ولكن لو فصلنا بين المنضمين إلى القاعدة في الخارج والجماعة على الأرض الليبية، لاتضح بعض الأمر، كما لا يصح معه التشكيك في تكتيكية المراجعات، وأن ما أعلنه الظواهري وأبي أنس الليبي جاء لمزيد من الضغط على النظام الليبي حينئذ من أجل قبول المراجعات، التي يبدو من بنائها أنها جاءت بمنطلقات ذاتية من أصحابها.

فباستثناء قيادات المقاتلة في الخارج شأن أبي الليث الليبي وأبي يحيى الليبي وعطية الليبي (قتلا سنة ٢٠١٠) ويرجح أن الأخير تولى مهام إدارة عمليات التنظيم بعد مقتل المصري مصطفى أبو اليزيد (قتل في أيار/ مايو ٢٠١٠) وغيرهم من قادة الأفغان الليبيين الذين ارتبطوا بالقاعدة، إلا أن الجسد العريض من هذه الجماعة التي لم تتجه للجهادية المعولمة، شأن الجماعة الإسلامية المصرية، وظلت قطرية، ظل بعيداً من ركب القاعدة وفكرها.

من هنا نرى أن مراجعات الجماعة المقاتلة التصحيحية خطت حداً فاصلاً بين الجماعة والقاعدة من جهة أخرى، فقد كانت جماعة جهادية محلية بالأساس وظلت كذلك، ولم تدخل إطار الجهادية المعولمة، أو الانتقال من تصور العدو القريب إلى العدو البعيد، بشكل كلي مطلقاً، رغم مشاركتها في الجهاد الأفغاني التي تبلورت وتأسست فيه، التي كانت مسألة مختلفة عما طورته القاعدة فيما بعد من تصور العدو البعيد.

من هنا نوافق أحد الباحثين[٥٧] في أن انضمام الجماعة الليبية المقاتلة للقاعدة، أقل قيمة من انضمام جارتها الجماعة السلفية للدعوة والقتال الجزائرية للقاعدة، بقيادة مصطفى دوركدال التي سبقتها للانضمام إلى القاعدة قبل هذا التاريخ بعدة شهور، وغيرت اسمها إلى القاعدة في المغرب العربي، نظراً إلى وجود اختلافات فكرية عميقة بين فكر الإسلامية المقاتلة الليبية، وبين فكر الجماعات الجهادية الجزائرية، بدءاً من الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية حتى الجماعة السلفية للدعوة والقتال التي خرجت من عباءة الأولى، وحاولت تعديل بعض عنفيتها في عدم تكفير كل مخالفيها واستحلالهم.

= وعطية الله الليبي (١٩٦٩ ـ ٢٠١١) من منظّري القاعدة وقادتها الميدانيين أيضاً، يمكن مراجعة سيرته الذاتية ومؤلفاته على الرابط التالي: <http://sheikh-atiyah.nokbah.org/d.html>.

(٥٧) انظر: مصطفى علوش، «الجماعة الإسلامية المقاتلة الليبية بين الانشطار والانضمام للقاعدة،» موقع المسلم الإلكتروني (٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧)، <http://www.almoslim.net/node/85995>.

وتأكيداً لهذا الفارق الذي أشرنا إليه بين محلية جهاد ومحدودية المقاتلة الليبية، واعتدالها جزئياً عن الجماعات الجزائرية بالخصوص والجماعات المرتبطة بالقاعدة، نشير إلى أنه قد سبق أن أصدرت المقاتلة عدداً من البيانات في نقد ممارسات سابقة للجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية، ولم تكن علاقتها جيدة بأي من الجماعات الجزائرية أو على ما يرام، مطلقاً، كما لم تكن علاقتها بـبن لادن والقاعدة ـ أثناء الجهاد الأفغاني ـ كذلك جيدة، بل كانت أقرب إلى عبد رب الرسول سياف وعبد الله عزام، المعروفَين بانتمائهما إلى الإخوان المسلمين.

ولم يعرف عن الجماعة الليبية المقاتلة قبل مراجعاتها أي تورط بتفجيرات ضد المدنيين أو استهداف للأجانب داخل الأراضي الليبية أو خارجها، بل كانت من الحركات الجهادية الثورية القليلة التي أدانت في بيانات موقعة، في حزيران/ يونيو ١٩٩٦ وأيار/ مايو ١٩٩٧، أفعال الجماعات الجزائرية التي أوغلت في القتل وحرق المساجد ووصفتها بالخروج عن الشريعة والجهاد، كما سبق أن أشرنا[٥٨]، وهو ما كان قبل مراجعاتها التصحيحية بحدود العقد ونيِّف.

استمرت الجماعة في جلسات الحوار والمصالحة، بين قادتها في السجون والسلطات الليبية وعدد من الوسطاء والعلماء، ولم يكن الإنكار إلا فعلاً تكتيكياً حرصاً على الأعضاء والأنصار حتى انتهائها، وضغطاً على السلطة بقبولها والإفراج عن قادتها، ولكن لم تعترض على رفض النظام الليبي حينئذ إشراك قادتها بالخارج في هذا الحوار، وأصدرتها مؤكدة تصحيح مفاهيمها ومراجعة ما سبق أن دعت له.

وسنورد هنا بعض الملامح العامة في هذه المراجعات، كما حددها أصحابها:

(أ) دوافع شرعية وواقعية: تؤكد الجماعة المقاتلة الليبية في مقدمة مراجعاتها أنها لم تكن تبتغي غير النهضة للمسلمين، وليس مجرد إقامة دولة إسلامية، أو قلب نظام الحكم والانقلاب عليه، دفعتها إليها حالة الضعف التي رأوا المسلمين عليها، وأن مراجعاتهم تأتي في نفس الهدف بدوافع شرعية وواقعية، فيقول كاتبوها في تفسيرها: «ومن غير المختلف فيه بين العلماء، أن الاجتهادات الشرعية تبنى على أمرين، العلم بالشرع والعلم بالواقع، ونحن من خلال دراستنا الشرعية، واطّلاعنا على المسائل وتدقيقنا فيها، وكذلك دراستنا المتعمقة والدقيقة في تجربتنا التي استمرت سنوات طويلة، ونظرتنا للواقع المحيط وظروفه المتغيرة، توصلنا إلى القناعات التي أودعناها في هذه الدراسات والأبواب والتي أردنا بكتابتها أن نضع معالم واضحة لكل من يريد السير في طريقٍ يخدم به دينه وأمته. ولذلك أحببنا ـ ناصحين ـ أن نوصل هذه القناعات إلى هؤلاء الإخوة الذين لا نشك في انقيادهم لما يرضي الله، وتمسكهم بما فيه نجاتهم في الدنيا والآخرة وحرصهم على رفعة دينهم وارتقاء أمتهم»[٥٩].

---

(٥٨) المصدر نفسه.
(٥٩) دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، ص ١٣.

(ب) الاستناد إلى منطق الاجتهاد في التأسيس والمراجعة: تؤكد الجماعة الإسلامية المقاتلة أنه «لما كانت جهودهم بشرية، واجتهاداتهم إنسانية، كان لا بد أن يشوبها الخلل، ويعتريها النقص والزلل». وهو ما يعد انتقالاً فكرياً مهماً في تفسير دوافع نشأة هذه الحركة الجهادية المقاتلة، وهو ضبط مقبول نظن أن كثيراً من جماعات العنف الإسلامي لو وعت به أو استدركته ذاتياً لانطلقت في ركب المراجعة والتعديل لمقولاتها واستنتاجاتها، وبخاصة أن هذه الجماعات كانت دائماً تعتبر نفسها في حالة جهاد مقدس دفاعاً عن ثوابت ومقدسات لا عن «جهود بشرية» و«اجتهادات إنسانية»، وكان على رأس أهدافها تأسيس نظم إسلامية وليس رفع كفاءة الدولة ولا تحقيق النهضة.

ويؤكد أصحاب المراجعات أن ما قدموه في المرحلتين هو اجتهادات إنسانية، وهو الجائز وفق الأدلة الشرعية، التي يطول ذكرها، وأشهر من أن تذكر في هذا الموطن، ويعلنون مراجعتهم صريحة كونهم من كتبوا التأسيس كما أنهم من كتبوا المراجعات والدراسات التصحيحية: «ليس سراً أن نقول: إن من كتب هذه الأبحاث التي تناولتها «هذه الدراسات» هم من كتبوا قبلها أبحاثاً ومواضيع تحمل عكس مضامين ما تحمله دراسات اليوم، ولن يكون مستوراً أن يعلم أن من حرض بالأمس على حمل السلاح لتغيير الأوضاع السياسية، هم من يذكر اليوم عدم جواز ذلك، وهم من ينصح كل من يصله نصحهم بتجنبه»[٦٠].

(ج) إعادة الاعتبار للفكرة الوطنية ومفهوم الدولة: وفي مدخل المراجعات نقرأ إعادة الاعتبار للهوية الوطنية، بديلاً من المفاصلة والمجابهة بين فكرتي الدين والوطنية، فقد تحولت الجماعة المقاتلة من هدف الانقلاب وحمل السلاح أو التحريض عليه، إلى هدف أكثر عقلانية هو المشاركة في تنمية وبناء الوطن حسب تعبير الجماعة في هذا المدخل حيث تقول: «مسافة طويلة بين حمل السلاح لتغيير الأوضاع السياسية، تنظيراً وتحريضاً وتطبيقاً وممارسة، وبين الاستعداد للمساهمة في البناء والتنمية، رغبة وطموحاً ونصحاً، مسافة تحمل بين طياتها الكثير من الأسئلة التي تزداد عدداً ونوعاً وكلما ازداد العلم بمنطلقات ودوافع من حمل السلاح سابقاً ومن رغب في البناء مستقبلا»[٦١].

وتبدو اللغة في هذه العبارة السالفة حافلة بمفردات غريبة على لغة الخطاب السلفي الجهادي، التي لم نألف ذكرها منه كـ «البناء» و«التنمية» بل والمستقبل، وهي التعبيرات التي تعكس أفكار الوطن ومستقبله.

(د) المراجعة كتطور وتغيير إيجابي يتجاوز الجمود: تنتقل مراجعات الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة نقلة نوعية أخرى مهمة من الدفاع عن الثبات إلى الدفاع عن التغيير والمراجعة والتطور، ومن التعالي على الواقع إلى الاعتبار والنظر فيه بوصفه «حقيقة أصولية وفقهية»، فـ «التغيير

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٦١) المصدر نفسه، ص ١٠.

سمة من سمات البشر، وقد يكون علامة قوة كما قد يكون علامة ضعف، وكل ذلك خاضع لطبيعة التغيير وموضعه ودوافعه وأسبابه» ثم يطرح كتاب المراجعات سؤالاً مباغتاً نصه: «فهل التغيير في القناعات الشرعية كذلك؟»(٦٢).

وعلى دافع الرجوع للحق، يؤكد كاتبوها، وأنهم كانوا حسني النيات في مرحلتهم الأولى ولكن كانت مراجعاتهم انطلاقاً: «من وجوب رجوع الإنسان للحق متى ظهر له، وأنه أولى من التمادي في الخطأ»(٦٣).

وينتهي كاتبو المراجعات لعدد من ملامح المراجعات المهمة في هذا السياق كما يأتي:

الأول، تقدير الثقات من العلماء في العلم الشرعي، والعودة لهم، هو خير لشباب الصحوة والجماعات الجهادية.

الثاني، أن النهضة تحتاج صبراً وجهداً ومصابرة، ولا تصح معالجة حال الأمة بالحماسة والاستعجال والعاطفة فقط، وأنَّ طريق الارتقاء بالأمة طويل يحتاج إلى صبر ومصابرة، وجهد ووقت، لأن الأمة الإسلامية لم تصل إلى ما وصلت إليه من تخلف وتأخر بين عشية وضحاها، بل كان ذلك نتيجة لتراكم عوامل كثيرة، استمر الانحدار فيها لقرون طويلة، فمثل هذا الخلل لا يمكن معالجته بحلول مستعجلة ولا أعمال حماسية، ولا تصرفات عاطفية.

الثالث، اعتبار مآلات الأمور ومصالح الأمة والحرص عليها، وهو ما يستدعي التثبت الدقيق قبل الإقدام على الأمور.

الرابع، ضرورة التمييز بين ما هو مقاصد الشريعة وما هو من وسائلها، ومن الأخيرة الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «فلا تكون الوسائل غايات مقصودة»(٦٤).

(٣) محاور مراجعات الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة

٣ ـ في مراجعة وتصحيح المفاهيم السابقة

جاء الباب الأول من المراجعات التصحيحية التي اشترك فيها ستة من قيادات المقاتلة بعنوان «عقد الإسلام وكيفية ثبوته» وفيه تأصيل لعدد من المفاهيم المهمة نحددها في ما يأتي:

أ ـ حد الإسلام وإيمان المقلد

يقول كاتبو المراجعات «ولو كان الأمر مقتصراً على ذم التقليد في الفروع لكان الأمر هيِّناً، لكنه تسلل ليصل إلى مسائل الإيمان والتوحيد، فظهر القول ببطلان إيمان المقلد بدعوى أنه لا إيمان

(٦٢) المصدر نفسه.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١١.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

إلا على دليل، وهذا نفي اعتزالي، إذ إن المعتزلة أول من تقلد هذه المقالة، وتلقفها عنهم بعض أهل السنّة حتى ظنها كثير ممن جاء بعدهم مذهباً لهم، وقد ترتب على هذا القول لوازم شنيعة ومآلات مستنكرة، منها تكفير كثير بل أكثر المسلمين...» مؤكدة «أن ثبوت عقد الإسلام بهذه الخصال قاعدة عامة تصدق على الجميع حاكماً كان أو محكوماً، صغيراً أو كبيراً، عالماً أو جاهلاً، شريفاً أو وضيعاً، لا فرق في ذلك بين أحد منهم»[٦٥].

وهذه الخصائص ثلاث هي على الترتيب:

- الشهادتان والنطق بهما، أي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وما يقوم مقامهما كالأذان، أو الصلاة أو غيرهما، وجعلت المراجعات حولها المبحث الأول من هذا الفصل الأول.

- والدلالة، وجعلت حولها المبحث الثاني.

- التبعية للأهل أو الدار. وجعلت حولها المبحث الثالث.

وسنعرض لهذه النقاط الثلاث تفصيلاً في ما يأتي حسبما جاء في مراجعات الجماعة الإسلامية المقاتلة لأهميتها وجوهريتها في نقد التأسيس السلفي الجهادي.

ب - إسلام من نطق بالشهادتين وقول ابن تيمية به

تؤكد مراجعات الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة «ثبوت حكم الإسلام لكل من نطق بالشهادتين أو ما يقوم مقامهما» معتمدة على تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾[٦٦]، والتي روى القرطبي في سبب نزولها قتل مسلمين لرجل شهد بالشهادتين، وغير هذا من أسباب النزول[٦٧] كما ينقلون في سبيل ذلك عدداً من الأدلة الأخرى، منها ما قاله الحافظ ابن حجر في شرح كتاب التفسير من صحيح البخاري: «وفي الآية دليل على أن من أظهر شيئاً من علامات الإسلام لا يحل دمه حتى يختبر أمره، لأن السلام تحية المسلمين، وكانت تحيتهم في الجاهلية بخلاف ذلك فكانت هذه علامة» كما أن مجرد قولها يعصم الدماء والأموال كما ورد في الحديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألّا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله تعالى»[٦٨]...

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٦) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٩٤.

(٦٧) دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، ص ٣٠.

(٦٨) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، وتفرّد البخاري بلفظ إلّا بحقّها، وفي: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨ ج (بيروت: دار الخير، ١٩٩٦)، كتاب الإيمان، وسنن ابن ماجه وغيره.

وتنقل المقاتلة في مراجعاتها عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: «وقد عرف بالاضطرار من دين الرسول (ﷺ) واتفقت عليه الأمة أن أصل الإسلام هو ما يؤمر به الخلق، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فبذلك يصير الكافر مسلماً والعدو ولياً، والمباح ماله ودمه معصوم الدم والمال، ثم إن كان ذلك من قلبه فقد دخل في الإيمان وإن قاله بلسانه دون قلبه فهو في ظاهر الإسلام دون باطن الإيمان»[٦٩].

وهو ما تعقب عليه المراجعات بالقول:

«الأحكام تناط بالمظان والظواهر لا على القطع واطلاع السرائر»[٧٠] وهنا يحضر الفصل بين الاعتقاد ومسألة الإيمان والكفر ومسائل الحاكمية والحكم، وهو ملمح مهم في مختلف المراجعات، ضبطاً وتمييزاً للمسائل والمفاهيم وعدم خلط بينها.

ج ـ اللوازم الشنيعة للقول ببطلان إسلام المقلد

وهي مسألة مهمة توردها المقاتلة، اعتمدتها القطبية والسلفية الجهادية، في نفي إيمان المقلد، أو الإسلام بالوراثة، أو مجرد النطق بالشهادتين، وقد قامت حججها في المراجعات على عدد من الحجج هي كما يأتي:

- هذا القول منقول عن بعض المعتزلة وانتقل عنهم لبعض أهل السنة، حتى ظنها البعض مذهباً لهم، حين جعلوا الجنة مختصة بشرذمة يسيرة من المتكلمين كما يقول الغزالي، بينما النبي (ﷺ) لم يكلف من رام الدخول في الإسلام، أكثر من النطق بالشهادتين على وجه الإقرار والانقياد»[٧١] وقد قاله كذلك بعض المتفلسفة في نفي الإسلام المبني على التقليد[٧٢].

وهو ما نلاحظه عند تأسيس الحاكمية وبالخصوص كتابات كل من المودودي وقطب في ربطهما الإيمان بمسألة الحاكمية والحكم فقط[٧٣]!

---

(٦٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ٧، ص ٢٦٩، ودراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، ص ٣٤.

(٧٠) دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، ص ٣٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٧٣) انظر: أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله ـ الرب ـ العبادة ـ الدين، ط ٢ (الكويت: دار القلم، ١٣٨٩هـ/[١٩٦٩م])، وأبو الحسن علي الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، تقديم سيد قطب (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، وسيد قطب: هذا الدين (القاهرة: دار القلم، [د. ت.])، وخصائص التصور الإسلامي ومقوّماته (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢).. وغيرها.

• إن كثيراً من الصحابة قد أسلموا بالإقرار بالشهادتين «رغم عدم علمهم بأمور تتعلق بأركان الإيمان، ومع ذلك لم يرد النبي (ﷺ) عليهم إسلامهم، بل ولم يعنفهم» كما كان بعض الصحابة يستفهمون عن القدر كما يذكر ابن عبد البر في تمهيده[٧٤].

• من اللوازم الشنيعة ـ كما يشير أصحاب المراجعات ـ التي ترتبت على القول ببطلان إيمان المقلد، أن بعضهم أوجب عليه الشك في عقيدته، التي جزم بها ثم أوجب عليه النظر في الأدلة البعيدة، ليعيد بناء معتقده على الدليل[٧٥].

• ضرورة العودة إلى منهج أهل السنة في رفض الميل إلى التكفير، الذي تورطت فيه الفرق الأخرى[٧٦].

• مخاطبة الناس بما يفهمون: وينقل قادة الجماعة الليبية المقاتلة في مراجعاتهم التصحيحية عن ابن رشد في تأسيس مراجعاتهم، ويتبنون فتواه بوجوب منع المبتدئين من قراءة مذاهب المتكلمين من الأشاعرة، والاكتفاء بتعليم القرآن والاستدلال الذي دل عليه، حيث يقول مؤلفو المراجعات: «إن من الواجب على من ولاه الله أمر المسلمين أن ينهى العامة من المبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلمين من الأشعريين ويمنعهم من ذلك غاية المنع مخافة أن تنبو أفهامهم عنها فيضلون بقراءتها ويلزمهم أن يقتصروا على الاستدلال الذي نطق به القرآن ونبه الله عليه عباده في محكم التنزيل إذ هو واضح لائح يدرك ببداهة العقل بأيسر تأمل في الحين»[٧٧].

• أسباب ثلاثة للخلط في مسألة حد الإيمان: تذكر مراجعات الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة ثلاثة أسباب للخلط والخلل في هذا الباب وهي كالآتي:

الأول، أخذ الأحكام الفقهية من الخطب الوعظية والمقالات الدعوية.

الثاني، الخلط بين وظيفة الداعية من جهة ووظيفة المفتى والقاضي من جهة أخرى.

الثالث، إغفال التنبيه على الفوارق الجوهرية بين الدليل والواقع[٧٨].

• ثبوت الإيمان بالشهادتين وبالتبعية وبالدار، ومن الأخطاء الشائعة التفتيش عن عقائد الناس من أجل اصطيادهم بالتكفير»[٧٩].

---

(٧٤) دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، ص ٣٥.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

د ـ مكانة العلماء والعلم الشرعي

يأتي الباب الثاني من مراجعات المقاتلة بعنوان: «العلم بين النظرية والتطبيق»[80] وقد سردت فيه النصوص والآثار في فضل العلم وأهله، ثم تحدث عن أن توقير العلماء مطلب شرعي[81]، ونشير في ذلك إلى نقطتين تناولتهما المراجعات: توقير العلماء وإعذارهم عن الخطأ:

تؤكد المراجعات أن هذا التوقير لا يعني نفي العلم عنهم، ولكن إعذارهم والتأدب في تخطئتهم، وتنقل في ذلك عدداً من النصوص منها ما يأتي:

ـ قول ابن القيم في عدم نفي الهفوة والخطأ عن الرجل الجليل يقول: «ومن له علم بالشرع والواقع يعلم قطعاً أن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالح وآثار حسنة، وهو من الإسلام وأهله بمكان، قد تكون منه الهفوة والزلة هو فيها معذور بل مأجور باجتهاده، فلا يجوز أن يتبع فيها، ولا يجوز أن تهدر إمامته في قلوب المسلمين».

ـ قول الذهبي في دفع العتاب عن بعض العلماء، مثل أبي عبد الله محمد بن نصر المروزي (ت ٢٩٤هـ)[82] حيث يقول: «ولو أنا كلما أخطأ إمام في اجتهاده في [إحدى] المسائل خطأ مغموراً قمنا عليه وبدعناه وهجرناه لما سلم معنا ابن نصر ولا منده ولا من هو أكبر منهما، والله هو الهادي الخلق إلى الحق، وهو أرحم الراحمين ونعوذ بالله من الهوى والفظاظة»[83].

ـ عن المخوَّل برد خطأ العلماء: تتساءل المراجعات عن المخوَّل برد خطأ من أخطأ من العلماء؟ وأنه ينبغي أن يكون من هو أهل له، حتى لا يتعرض للأمر من ليس أهلاً به، وتشيع الفوضى والارتباك، وبيان خطر الكلام في غير دين الله بغير علم وذكر بعض أسبابه[84].

ـ التحذير من الوقيعة بالعلماء والتسامح: يحذر كاتبو المراجعات من التقول على الله بغير علم، ويحددون مواصفات المجتهد، وتركز على صفتين بالخصوص هما العلم بلسان العرب والعلم بمقاصد الشريعة، ثم تختتم بجزء حول صفات العالم الرباني، وخاصة تسامحه وإنصاف خصومه، وينقلون ما قاله الإمام أحمد بن حنبل في أبي كريب الذي كان ينال منه، ولكن توصيته تلامذته أن يكتبوا عنه وقول ابن تيمية في إنصاف الرافضي: «فلا يجوز إذا قال لنا يهودي أو نصراني

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٨٢) هو أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي ـ بفتح الميم والراء وبينهما ساكن ـ (ولد سنة ٢٠٢ هجرية وتوفي سنة ٢٩٤)، من أئمة الشافعية الذين عُرفوا بالحديث وتبحّروا في علومه، وقد تتلمذ لأحمد بن حنبل ويحيى بن معين وإسحاق بن راهويه، وكانت له مخالفات مشهورة مع الشافعي انتُقِدَ بسببها، وقد استوطن مصر والعراق، وكان معروفاً بكثرة العبادة والصدقة، قال ابن الصلاح: «صاحب المؤلفات الجمة، أحد من استبحر في علمي الفقه والحديث، وجمع بين فضيلتي الإمامة والديانة». انظر: تقي الدين الشهرزوري بن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق محيي الدين علي نجيب، محيي الدين النووي وأبو الحجاج يوسف المزي، ٢ ج (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٢)، ج ١، ص ٢٧٧.

(٨٣) دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، ص ٧٠.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٧٥.

فضلاً في رافضي قولاً فيه حق، أن نتركه أو نرده كله، بل لا نرد إلا ما فيه من الباطل، دون ما فيه من الحق»[٨٥].

هـ ـ التفريق بين الداعية والقاضي والمحتسب

جاء عنوان الباب الثالث من مراجعات الجماعة الإسلامية المقاتلة تحت عنوان «الدعوة إلى الله»، فتؤكد المراجعات أن وظيفة الدعاة «هي هداية الخلق، فإذا ما تحولوا يوماً من الأيام إلى قضاة يُنزلون الأحكام على الناس ويسعون إلى معاقبتهم ويبحثون عن وسيلة لإقامة الحدود عليهم، فإن الدعوة سوف تنحرف عن طريقها ويحدث من النتائج ما نشاهده اليوم في الكثير من الساحات»[٨٦].

و ـ العدوان لا الكفر ما يستوجب القتال

أتى الباب الرابع من الدراسات التصحيحية بعنوان «الجهاد في سبيل الله» وفيه تستفيض الجماعة في تحديد معنى الجهاد لغة واصطلاحاً، ويصنف كاتبو المراجعات مراتبه على أربع هي: جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار، وجهاد المنافقين. وفيه إعادة اعتبار لجهاد النفس والشيطان بعد أن كان اختزاله وفقط في مفهومي القتال والخروج على الحكام، والعدو البعيد أو القريب، كما تدعو لإعادة النظر في الترتيب أيضاً القول بأن مراتب جهاد الكفار والمنافقين تكون بالقلب واللسان والمال والنفس[٨٧].

وتؤكد الجماعة الإسلامية المقاتلة في هذا السياق أن الكفر ليس مسوغاً للقتال، إنما العدوان، انطلاقاً من واقعية الإسلام التي تقوم عليها صلاحيته الدائمة في الزمان والمكان، حيث تقول المراجعات: «الإسلام دين واقعي يعترف بأن الحرب جزء من الحياة البشرية، لكنه لا يدعو إلى استخدام العنف في التغيير والإصلاح، يقول تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾[٨٨] فالدعوة إلى الإصلاح هي الأصل، مع الكفار، فالكفر ليس مسوِّغاً للقتال.. والذي سوّغ الحرب القتالية في الإسلام هو العدوان، فعندئذ يصبح القتال مشروعاً»[٨٩].

٤ ـ العمل المسلح بين الأمس واليوم

في التفات لا يخلو من مراوغة ـ ومراوحة بين الجدوى والمشروعية ـ يستذكر كاتبو المراجعات حوادث الخروج المسلح ضد الحكام في مراحل التاريخ الإسلامي الأولى ضد الحكم

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٩.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(٨٨) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية ٩.
(٨٩) دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، ص ١٦٩.

الأموي، وبالتحديد بعد تولي يزيد بن معاوية الحكم سنة ٥٠هـ، «وظهور فسقه وظلمه، وكيف رام بعض أهل العلم والصلاح، من أصحاب النبي (ﷺ) وآل بيته والتابعين أن يلجأوا إلى السيف ليردوا الأمر إلى ما كان عليه من النقاء والصفاء على عهد النبي (ﷺ) وخلفائه»[٩٠].

أ ـ الخروج والصبر على الأئمة عند السلف

تذكر مراجعات الجماعة الإسلامية المقاتلة، العديد من الثورات، التي تعد نماذج الخروج على الحاكم عند السلف، كما يأتي:

(١) ثورة الحسين بن علي (ﷺ) سنة ٦١ هـ.

(٢) ثورة أهل المدينة بعد مقتل الحسين، بقيادة عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر غسيل الملائكة وعبد الله بن مطيع في الحرة سنة ٦٣ هـ.

(٣) ثورة التوابين سنة ٦٥هـ بقيادة الصحابي سليمان بن صرد الخزاعي.

(٤) ثورة ابن الأشعث (٨٠ ـ ٨٣هـ) لخلع الحجاج وعبد الملك بن مروان، والتي أيده فيها ودعا إلى نصرته أنس بن مالك، وشارك فيها العديد من العلماء مثل سعيد بن جبير وعامر الشعبي وعبد الرحمن بن أبي ليلى وأبو الشعثاء سليم بن أسود المحاربي وغيرهم.

ثم تعقب الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة على هذه النماذج من الخروج في عصر السلف بعد أن سردتها «أن اللجوء إلى السيف لإصلاح الخلل أو الانحراف لا يؤدي إلا إلى زيادة الكوارث وتتابع المآسي، ولا ينتج المقصود الذي توخاه أصحابه من ورائه، وأسهمت الدروس المريرة التي تجرعها قادة وأعضاء المقاتلة قبل مراجعاتهم، في ترسيخ تلك القناعة لديهم. وبعد أن رأى الناس تلك العواقب المريرة بعد فتنة الأشعث حمدوا مواقف الذين لم يشاركوا فيها ونهوا عنها الناس[٩١]، بل يرونها سقطة للعلماء. ومما تنقله المراجعات عن ابن عون قوله: كان مسلم بن يسار أرفع عند أهل البصرة من الحسن البصري، حتى خف مع ابن الأشعث، وكف الحسن، فلم يزل أبو سعيد، أي الحسن البصري في علو منها[٩٢].

ب ـ تفسير مواقف علماء السنة من الخروج

بما سبق تفسر مراجعات المقاتلة بمآلات هذا الخروج وتجربته مواقف علماء السنّة في تحريم الخروج على أئمة الجور، وهي العقيدة «التي لم تزدها حوادث الأيام المتعاقبة إلا رسوخاً، ولم تفدها المحاولات المسلحة ضد أهل الحكم إلا ثباتاً»[٩٣] وأن مذهب السيف ـ أي الخروج

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٩١) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

بالسيف - كان مذهباً للسلف قديماً، لكن، كما يقول ابن حجر العسقلاني، في ترجمته الحسن بن صالح الذي كان يرى الخروج بالسيف: «استقر الأمر على ترك ذلك، لما رأوه يفضي إلى أشد منه، ففي وقعة الحرة ووقعة ابن الأشعث عظة لمن تذكر».

وتنقل المراجعات عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله في ذلك: «ولهذا استقر مذهب أهل السنَّة على ترك القتال في الفتنة، للأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي (ﷺ)، وصاروا يذكرون هذا في عقائدهم ويأمرون بالصبر على جور الأئمة وترك الخروج عليهم»[٩٤]، وهكذا تنتقد الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة نماذج الخروج عند السلف، وتعتقد في عدم صحتها، لخيبة مآلاتها، وأنها لم تأتِ بخير كذلك محاولات التغيير عبر العمل المسلح مع الجماعات الجهادية المعاصرة. فالانتهاء الذي يبدو قاعدة أن التغيير بقوة لا يزيد إلا من تأكيد رشادة اللاعنف.

ج - مذهب الخروج بالسيف مرفوض عند أهل السنة باستثناء ابن حزم

تؤكد الجماعة الإسلامية المقاتلة في مراجعاتها أن هذه الأحداث أسهمت «في بدء تبلور قناعة وتَشكل عقيدة لدى جماهير أهل السنة، لم تزدها الأيام إلا ثباتاً ألّا وهي: تحريم الخروج على أئمة الجور؛ عدم اللجوء إلى السيف من أجل الإصلاح والتغيير والقبول بشيء من الخلل مع محاولة إصلاحه عن طريق الوسائل الشرعية السلمية كالنصح والأمر بالمعروف ونحوها دفعاً لضرر أكبر وهو انفراط عقد الأمة وتسلط العدو عليها»[٩٥].

وتناقش مراجعات المقاتلة شذوذ ابن حزم الظاهري في القول بجواز الخروج على الأمراء، ويفسرون ذلك بما رواه ابن كثير من أن ابن حزم كان كثير الوقيعة في علماء زمانه فبغضوه للأمراء وملوك زمانه فطردوه. وكان يقال لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان، كما يقول الذهبي في ترجمته، وتناقش الجماعة رأيه في الخروج وأن الأمر بالصبر على الأمراء منسوخ بالأمر بقتالهم، وهو ما ترده المراجعات حيث إن هذه الأحاديث جاءت في باب الفتن أي المستقبل، مما يعني أنها محكمة غير منسوخة[٩٦]. ومما يضيفه كاتبو المراجعات في أسباب هذا التحريم هو «تحريم المشاركة في قتال الفتن بجميع أنواعها»[٩٧] فقد استفاضت عن النبي أحاديث تحرم الاشتراك في الفتن وتأمر باعتزالها وتنوعت العبارات النبوية وتباينت أساليبها تشديداً ونذيراً وزجراً وتنفيراً.

د - حل إشكالية التناقض بين آثار الخروج وسنّته

في تناقض مع مرحلة التأسيس السابق قبل المراجعات، على أن الأمر محسوم شرعاً بأحاديث الرسول، يلتفت كتاب المراجعات فيها، لضرورة مطابقة النظر على العمل، والنظرية على التطبيق،

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥، وابن تيمية الحراني، منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٥، ص ٥٢٩.

(٩٥) دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، ص ١٩٥.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٠١ - ٢٠٦.

حلاً لإشكالية التناقض بين وجود هذه الأحاديث وصحتها وكثرتها وبين مواقف الصحابة في الفتنة الكبرى، فيؤكدون أنه «ما من شك أن دافع الصحابة كلهم (ﭫ) هو الاجتهاد ولكن هذا لا يمنع أن يكون منهم فاضل ومفضول وقد يكون اعتزال المعتزلين لعدم تبيُّن الأمر لهم وقتال المقاتلين لقناعتهم بأن الحق في القتال» ولكن ما أثبته التاريخ واستبصاره هو أن من اعتزلوا الفتنة كانوا الأفضل اختياراً.

٥ ـ في فقه الخلاف

جعلت الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة الباب الخامس من مراجعاتها التصحيحية بعنوان: «فقه الخلاف.. أنواعه وآدابه»؛ وهو خروج من أحادية الخطاب وامتلاك الحقيقة، لتعددهما وتنوعهما، وهو رافد جديد لم تعهده السلفية الجهادية في السابق، التي كانت دائمة التشدد تجاه مخالفيها، تفسيقاً وتبديعاً وتكفيراً، سواء في ذلك هذه الجماعة أو غيرها من الجماعات التي تعبر عن هذا الفكر، التي ترى الانشقاق عنها أحياناً كثيرة حكمه استحلال الدم، فتقتل عناصرها لمجرد الخروج عليها أو مجرد الاختلاف مع قادتها.

وقد اعتمدت الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة في تأسيس فقه الخلاف على عدد من النقاط نحددها في ما يأتي:

أ ـ تأصيل الخلاف منذ عهد الرسول (ﷺ)

يؤصل قادة الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة للخلاف من عهد الرسول (ﷺ)، فلم ينل من تمام الشرع ما فيه من «مَواطن الاختلاف ومواضع النزاع التي كانت تعرض لأصحابه (ﭫ) بين يديه وفي حياته، بل بما أقر ما هم عليه من اختلاف وجهات النظر ولم يرفع عنهم ما هم فيه من تعدد الرؤى والأقوال واختلاف الفهوم، إذ الناظر في سنّة النبي والمتأمل في أحداث سيرته يدرك أن من الخلاف ما هو محمود لا حرج على أهله ولا إثم على صاحبه كالذي أقرّه النبي ولم يعنف صاحبه، كإقراره جميع الصحابة على ما فهموه من قوله لهم: (لا يصَلّيَنّ أحدكم العصر إلا في بني قريظة)».

ب ـ الخلافات ليست على درجة واحدة

في ما يتصل بالخلافات الفقهية، تشير المراجعات إلى أن الناظر فيها «يرى أنها ليست على درجة واحدة من الدلالة على الاختلاف، فمنها ما أمكن الجمع بينه، وما لم يمكن فيه الجمع صار العلماء إلى الترجيح، وهو الذي يعرف باختلاف التنوع»[98].

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

ج - رفض الغلوّ في الدين

يأتي الباب السادس عن الغلوّ في الدين وأهم ما فيه مواجهة الغلوّ في مفهوم الأخوة فـ «المسلم الذي نقص إيمانه لم يخرج من دائرة الإسلام فكيف تهدر حقوقه بحجة معصيته والحال أنه لم يزل أخاً؟» و«هل هناك ذنب يرتكبه المسلم أعظم إثماً عند الله من قتل النفس البريئة؟ ومع ذلك فإن الله تعالى قد عقد رباط الأخوة بين القاتل وولي المقتول، فقال (ﷺ): ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[٩٩]».

د - اعتبار المصلحة عند استنباط الأحكام

من القضايا الفقهية المهمة التي تناقشها المراجعات «أدلة اعتبار المصلحة» و«الأدلة التي تدل على اعتبار الشارع للمصالح عند تشريع الأحكام وعند تطبيقها والتي تدل أيضاً على اهتمام الشارع بمآلات الأمور ونتائجها كثيرة جداً لا تكاد تحصى، كيف لا وقد مر أنه ما من دليل شرعي إلا وقد شرع لتحقيق غاية وحكمة وأن هذه الحِكم والغايات كلها مصالح للعباد».

وهناك مصالح معتبرة اعتبرها الشارع «أي اعترف بها وبمشروعيتها». «وعندما يقال إن الشرع اعتبر شيئاً ما مصلحة فلا يعني ذلك خلوَّه من أي وجه من أوجه المفاسد» وبعض المصالح «قد توجد فيه مفسدة إلا أن مصلحته أعظم بكثير... ومعظم أمور الناس وأشيائهم هي من هذا الضرب، فإن وجود المصلحة الخالصة في الدنيا نادر، ولكن العقلاء من البشر يعلمون أن ما غلب خيره على شرِّه فهو مصلحة» وتهتم المراجعات بالتأصيل في مسائل الاختلاف وأنواعه وأصنافه وآدابه، وما يجوز فيه الاختلاف وما لا يجوز فيه، وخصائصه في الفروع والاجتهادات الفقهية من أنه واقع لا محالة وأنه توسعة ورحمة وأن أهله في دائرة الرحمة ولا يدخلون في دائرة الاختلاف المذموم، وكيف أن السلف لم يسعوا لإجبار المختلفين على موقف واحد، وعدم تأثيم المخالف، وهذا مذهب أهل السنة كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره فيما تنقله المراجعات[١٠٠].

ويأتي الباب السادس في ذم الغلوّ بأنواعه المختلفة، كالغلوّ في ذم التقليد، والغلوّ في التشديد على النفس والغير، والبغي على المخالف، والإعراض عن تلقي العلم على العلماء، والطعن واللمز وتنقص الغير، والغلوّ في مفهوم الأخوة، ثم يختمه بأسباب الغلوّ[١٠١].

ويأتي الباب السابع في «مقاصد الشريعة» هذا المبحث المتجدد الذي طالما أهمله الجهاديون سابقاً، لما فيه من عقلنة ورشادة وتروٍّ في إنزال الأحكام، وظاهر النصوص، جاء أوله حول مفهوم

---

(٩٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٧٨.

(١٠٠) دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٩.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٦٠ ـ ٢٨٤.

مقاصد الشريعة، أقسامه، والمقاصد الكلية والضروريات الخمس، والمقاصد الجزئية، مجالات المقاصد ورتبها، وكيفية الحفاظ عليها[١٠٢]، وجاء المبحث الثاني حول الموازنة بين المصالح وفقه الموازنات، بادئاً بتعريف المصلحة وأدلة اعتبار المصلحة، وأنواع المصلحة والمصلحة المرسلة وشروط الاحتجاج بها وغيرها من مسائل المصالح[١٠٣].

هـ ـ تقييم المصادمات المسلحة داخل بلاد المسلمين

تحت عنوان «المصادمات المسلحة داخل بلاد المسلمين» يقول كاتبو المراجعات إنه «سواء كان الهدف منها الخروج لغرض التغيير أو إنكار المنكرات المنتشرة بين أبناء المسلمين فإن وزن تلك الأمور بالميزان الشرعي الذي يلاحظ فيه مراعاة مقاصد الشريعة يظهر أن هذه الأمور معدودة من القضايا الكبرى سواء من ناحية المفاسد المترتبة عليها أو من ناحية المصالح التي يظن أنها تجلبها».

ثم تناول الباب اعتبار المآلات من حيث توقع حدوثها وتقسيمها، وكيف تقدَّر المصالح ومن يقدِّرها وأن تقديرها ابتداءً لا يكون إلا للمؤهلين من العلماء. «أما المفاسد المترتبة على مثل هذه المصادمات فهي متعلقة بالكثير من مقاصد الشريعة والضروريات الخمس... وهي لا تتعلق بجانب الفرد فقط... ولكنها تتعلق بها بالنظر إلى مجموع الأمة أيضاً، فإذا نظرنا إلى الضرورة الأولى (الدين) فإننا نرى أنها أورثت الكثير من المفاسد سواء على المستوى الداخلي للمجتمعات الإسلامية أو على المستوى الخارجي»[١٠٤].

ومن تأثيراتها الداخلية التضييق على الدعوة والدعاة، وغيبة البيئة المناسبة للعلم والدعوة، والتفكك الداخلي للأمة، وجرأة الأمم الأخرى على أهل الإسلام، وفي باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتوقف كاتبو المراجعات أمام الحسبة كوسيلة من وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويفصلون في شرط «القدرة» فالقدرة تنتقص بالخوف من وقوع الأذى «فمن خشي على نفسه أن يلحقه أذى في إنكاره للمنكر أو أمره بالمعروف سواء كان في بدنه أو ماله أو يخشاه على أحد أقاربه فإنه يسقط عنه هذا الواجب لانتقاص القدرة»[١٠٥].

ومن أسباب انتقاص القدرة أيضاً تشير المراجعات إلى أنه «إذا غلب على الظن عدم الاستجابة وهذا موضوع نظر بين العلماء» وعن درجة «جمع الأعوان وشهر السلاح في مقابلة المنكر» يقول كاتبو المراجعات: «قد أناط الفقهاء هذه الدرجة بالسلطان لما قد يترتب عليها من اقتتال وفتنة تفوق المنكر المحتسب فيه... فإذا كان المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله، فإنه

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٣٠٦.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

لا يسوّغ إنكاره وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم، فإنه أساس كل شر وفتنة»[١٠٦].

ويقدم قادة الجماعة وكاتبو المراجعات، فقهاً رشيداً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الباب الثامن من هذا الكتاب، يتناول فيها مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحكمه وشروطه وضوابطه وارتباط الوجوب بفكرة المصالح عند التعارض[١٠٧].

و ـ خطورة إنزال الأحكام على الناس

يأتي الباب التاسع من المراجعات تحت عنوان «إنزال الأحكام على الناس» ويتبنى كاتبوها فكرة شديدة الخطورة تؤوِّل آيات القرآن تأويلاً شديد الالتواء لتصل إلى القول بالجبر الواضح بأن الإيمان والكفر قدر وليس اختياراً. يقولون: «والله (ﷻ) هو الذي قسم خلقه إلى مؤمنين وكافرين، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[١٠٨]... وما دام هذا التقسيم إلهياً ربانياً فلا حق لأحد من الخلق أن يعترض عليه، وإنما يكون الاعتراض صحيحاً إذا عومل المسلم أو الكافر بغير ما أمر الله أن يعامل به»[١٠٩].

وتؤكد مراجعات المقاتلة أن من الظلم والخطأ أن يحكم على الناس بالكفر من غير المؤهلين لذلك وبكيفية لم يأمر بها الله (ﷻ)، وقد بيَّن العلماء الطريقة الشرعية التي يحكم بها على الناس ومَن الشخص المخول بالحكم على الناس؟ وغير ذلك من المسائل التي تتعلق بهذا الموضوع... وإنزال الأحكام على الناس هو الخطوة الأولى للممارسات العملية المخظئة الأخرى من استحلال دمائهم وأموالهم أو البراءة منهم[١١٠]. فإذا حدث فيه شيء من الخلل فإن النتيجة الطبيعية هي الانتقال إلى المراحل التي بعدها، وذلك كان فهم هذه المسألة بضوابطها الشرعية وشروطها الدقيقة هو من أهم الأمور حسب مراجعات المقاتلة.

وفي تفرقة يستلزمها السياق بين الداعية والقاضي والمقاتل يقول مؤلفو المراجعات: «إن تقمص الإنسان ثوباً ليس له كأن يلبس الداعية عباءة القاضي قد يجره إلى أن يرتدي بعدها لباس المقاتل، إذ ما يخلف الحكم في العادة هو إقامة الحد، فإذا جهل شروط إنزال الأحكام وإقامة الحدود، فإن ذلك سيسوق إلى ما لا تحمد عقباه». «والكلام على الأحكام الشرعية يعد من أصعب المواضيع وأخطرها على المسلم، ولا يجوز لأحد أن يتكلم فيها بغير علم أو دراية، والمتقوِّل فيها

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٤ ـ ٣٤٤.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.
(١٠٨) القرآن الكريم، «سورة التغابن،» الآية ٢.
(١٠٩) دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، ص ٣٨٤ وما بعدها.
(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

بغير علم متقوِّل على الله لأنه ينسب الحكم فيها لله (ﷻ)، فإنه إذا قال عن شيء «هذا حرام» فمعناه أن الله حرَّم هذا»[111].

ومن الأخطاء في إنزال الأحكام على المكلَّفين الحكم على أحد بالكفر «بسبب ارتكابه ما قد يظن أنه عمل مكفر فنخرجه من دائرة الإسلام، فقد لا يكون هذا العمل مكفراً بل هو كفر أصغر غير مخرج من الملة أو هو أصغر من ذلك أي في دائرة المعاصي التي يغفرها الله (ﷻ)... وإنزال الأحكام لا يكون إلا لأهل الاختصاص من العلماء الراسخين في العلم والقضاة وليس طلبة العلم ولا لعامة المسلمين»[112].

كما أن «... مسألة إنزال الأحكام على المعيّنين من تبديع أو تفسيق أو تكفير عملية عظيمة الشأن كبيرة الخطر... وكذلك ما يترتب على تكفير المسلم وإخراجه من الإسلام من أحكام عملية في واقعه كاستباحة دمه، وماله، وتطليق زوجته، وانتفاء توارثه مع أقاربه من المسلمين وانقطاع موالاته... فإن الإسلام قد شرّع لكل جرم حداً من الحدود وإقامة تلك الحدود تتعلق بها أمور كثيرة من جهة من هو المكلف بإقامتها... وقد ذكر العلماء أنه لا يقيمها إلا الإمام ـ الحاكم ـ أو نائبه ولها شروط أيضاً كالقدرة، فإن الحدود الشرعية تسقط بالعجز...»[113].

وحتى لو توفرت القدرة فإن النظر في مآلات الفعل وما يترتب عليه من المصالح والمفاسد له اعتبار في ذلك، ودعوة بعض الجماعات لإقامة الحدود بنفسها خطر كبير كما تؤكد المراجعات التصحيحية للمقاتلة، خاصة لو قام به آحاد الناس، حيث يفتح «باباً للفوضى واستباحة الدماء وغيرها من الحرمات، فلا يريد أحد أن ينتقم من أحد بالقتل إلا فعل وادعى أنه مرتد أو قاتل أو غير ذلك مما عقوبته القتل، وهذا ما لا تأتي الشريعة بمثله أبداً»[114].

وفي خاتمة المراجعات تؤكد الجماعة المقاتلة أنها أرادت بهذه الدراسة أن تضع أيديها على «أهم المواطن التي نظن أن لها تأثيراً كبيراً على مسيرة الصحوة الإسلامية في بلادنا، وفي غيرها من بلاد المسلمين، وأن الخلل والقصور في فهمها، أو تطبيقها، ينتج كثيراً من السلبيات والمفاسد»[115]. وتؤكد أن الممارسة والتجربة تضيفان معاني زائدة على مجرد الإلمام النظري، وأنهم لم يهدفوا من وراء هذه الكتابة تجريح أحد، ويؤكد كاتبوها: «وليس مرادنا مجرد السرد التاريخي لاستجلاب صفحات الماضي فذلك كله قد مضى وانقضى، ولعل في حسن نوايا أصحابه عزاء لهم، ولكنا أردنا أن نضع معالم تنير الطريق لمن يلتمسه، كي لا يقع في عثرات وقع فيها غيره»[116].

---

(111) المصدر نفسه، ص ٣٧٨ و٣٩٥.
(112) المصدر نفسه، ص ٤١٨.
(113) المصدر نفسه، ص ٤١٨.
(114) المصدر نفسه، ص ٤٢٠.
(115) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.
(116) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

ورغم تحفظنا عن بعض الآراء الواردة في المراجعات، خاصة اعتبارها أن الإيمان قدر وجبر، نرى أنها اتسمت بعدد من الميزات المهمة، في مقدمتها: اعتماد فقه الواقع والمآلات بشكل معتبر؛ تحديد موقف أهل السنّة من الخروج؛ تصحيح وتحديد حد الإيمان والكفر؛ التخلي عن التجريح وعدم السجال تنظيمات أخرى.

ختاماً، نرى أن المراجعات التصحيحية للمقاتلة، رغم أنها جمَعها كتاب واحد، وتأخرت ولم تصدر إلا العام ٢٠١٠، تكاد تكون أكثر تميزاً ووضوحاً في عدد من جوانبها من مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، رغم تعدد كتبها، أو مراجعات منظِّر السلفية الجهادية عبد القادر بن عبد العزيز، لنجاحها في النقد الشرعي والواقعي لممارساتها، دون سجال أو مبالغة في التبرؤ والاعتذار، أو نقد منتقديها، فجاءت تأصيلية مستقلة، تمثل نصّاً مهمّاً في ترشيد الحركة الجهادية بعموم.

ثانياً: مراجعات القاعدة والسلفية الجهادية: سيد إمام الشريف وتصحيح فهم ابن تيمية

١ - سيرة سيد إمام الشريف وتنظيم الجهاد

اسمه الحقيقي سيد إمام عبد العزيز إمام الشريف، وكنيته التي اشتهر بها، هي الشيخ عبد القادر بن عبد العزيز أو الدكتور فضل، الذي كان أحد أسمائه الحركية التي اشتهر بها في أفغانستان، وغلبت عليه، ويلاحظ أنه وقع مراجعاته باسمه الحقيقي سيد إمام الشريف، وليس باسمه الجهادي المعروف (عبد القادر بن عبد العزيز)؛ فكأنه يريد أن يقول: إنه عاد إلى نفسه وعقله، وجاوز مرحلة الثورة والعمل المسلح للبراءة منها.

وقد اشتهر بين عناصر جماعة الجهاد المصري بالشيخ عبد القادر بن عبد العزيز، وبهذا الاسم وقع كتبه الأولى قبل المراجعات بين عامي ١٩٨٨ و١٩٩٤، فـ عبد القادر بن عبد العزيز اسم جهادي وهو ما أكده أيمن الظواهري يشير إلى جماعة الجهاد المصرية ويحدد في الدكتور فضل[١١٧] بينما عاد إلى اسمه الأصلي في مراجعاته وثيقة الترشيد وسائر ما كتبه في معارك المراجعات فيما بعد.

---

(١١٧) انظر تعريف الظواهري به في: الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص ٥٢، وأما نسبته اللقب إلى جماعة الجهاد بعموم ففي حديثه حول المراجعات، انظر: أبو بكر المقدسي، «بيان أحد الكاتبين لمواطن من الغلو في كتاب الجامع لطلب العلم الشريف للدكتور فضل،» الموقع الإلكتروني أنا المسلم (١٠ أيار/ مايو ٢٠٠٩)، <http://www.muslm.org/vb/showthread.php?345053-%d8%a8%d9%8a%d8%a7%d9%86-%d8%a3%d8%ad%d8%af-%d8%a7%d9%84%d9%83%d8%a7%d8%aa%d8%a8%d9%8a%d9%86-%d9%84%d9%85%d9%88%d8%a7%d8%b7%d9%86-%d9%85%d9%86-%d8%a7%d9%84%d8%ba%d9%84%d9%88-%d9%81%d9%8a-%d9%83%d8%aa%d8%a7%d8%a8-%d8%a7%d9%84%d8%ac%d8%a7%d9%85%d8%b9-%d9%84%d8%b7%d9%84%d8%a8-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%85-%d8%a7%d9%84%d8%b4%d8%b1%d9%8a%d9%81-%d9%84%d9%84%d8%af%d9%83%d8%aa%d9%88%d8%b1-%d9%81%d8%b6%d9%84>.

ونلاحظ أنه في التأريخ للحركة الجهادية وتنظيم الجهاد، عدم اهتمام المهتمين بفكرية الجهاديين أو بحركيتهم لدوره قبل عام ٢٠٠٧ وصدور مراجعاته، ربما باستثناء دراسة واحدة، اهتمت بدوره الفكرى قبل صدور المراجعات بقليل، قام بها أحد الباحثين وأحد قياديي جماعة الجهاد سابقاً[١١٨]، فلم يكن د. فضل معروفاً خارج الأوساط الجهادية، قبل صدور مراجعاته، التي بدأت أولى حلقاتها في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، هذا رغم أن تأثيره الأكبر - برأينا - لم يكن في مراجعاته، التي نرى أنها لم تكن جذرية ومراجعات كلية في كثير مما طرحته، ويظل تأثيره الأكبر فكرياً في مؤلفاته السابقة التي تُعَد الأدبيات الأهم، لتنظيم القاعدة والسلفية الجهادية[١١٩]، وهي على الترتيب:

كتبه الثلاثة السابقة المنشورة، وهي كما يلي بالترتيب: **العمدة في إعداد العدة**، عام: ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م؛ **الجامع في طلب العلم الشريف**، عام: ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م؛ **النصيحة في التقرب إلى الله تعالى**)، عام: ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

وقد صدرت من المراجعات ثلاثة كتب حتى العام ٢٠١١ ولم يصدر بعدها شيء هي كما يأتي: أولها، **وثيقة ترشيد العمل الجهادي**؛ وثانيها، **التعرية** وهي في الرد على وثيقة أيمن الظواهري التي انتقد فيها مراجعاته التبرئة؛ وثالثها، **الصراع في أفغانستان** في نقد تجربة القاعدة هناك وتسببها في سقوط إمارة طالبان الإسلامية.

٢ - دوافع مراجعات فضل

حدد عبد القادر بن عبد العزيز دافعين أساسين، لكتابة مراجعاته، بالإضافة إلى ما ذكره عن براءته وأن آراءه السابقة تم تحريفها. هذان الدافعان هما:

الدافع الأول، مواجهة مخالفات العنف الجهادي المسلح: يحدد في الحلقة الأولى من وثيقة ترشيد العمل الجهادي دافعه إليها بالقول: «انتشرت الصدامات في مختلف البلدان من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، وقد خالطت هذه الصدامات كثير من المخالفات الشرعية مثل القتل على الجنسية والقتل بسبب لون البشرة أو الشعر والقتل على المذهب، وقتل من لا يجوز قتله من المسلمين ومن غير المسلمين، والإسراف في الاحتجاج بمسألة الترس لتوسيع دائرة القتل، واستحلال أموال المعصومين وتخريب الممتلكات، ولا شيء يجلب سخط الرب ونقمته كسفك الدماء وإتلاف

---

(١١٨) صاحب الدراسة هو الدكتور كمال سعيد حبيب، الذي قام بترجمة وقراءة في كتاب العمدة، وكتاب الجامع في طلب العلم الشريف، في: دليل الحركات الإسلامية في العالم، تحرير ضياء رشوان (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٥).

(١١٩) وقد اتّضح هذا التأثير مبدئياً في طلبه. بعد مشورة إخوانه من الجهاديين التائبين. مليون جنيه إسترليني؛ مقابل أن تنشر دور النشر مراجعاته التي لا تفوق الخمسين صفحة، وهو ما طمح إليه عدد من دور النشر الأجنبية والعربية، حتى نجحت وسيلتان إعلاميتان - فقط - في الحصول عليه، فقد كان الدكتور فضل ورفقاؤه واعين تأثيرات صاحبها وفكره في الجماعات الجهادية المختلفة، وفي مقدمتها تنظيم القاعدة وجماعة الجهاد المصرية.

الأموال بغير حق، وهذا من موجبات الخذلان في الدنيا والحرج والمؤاخذة في الآخرة، قال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(١٢٠).

الدافع الثاني، المسؤولية الشرعية: يقول عن هدف تأليف وثيقته: «أنا ما كتبت الوثيقة من أجل فلان أو فلان، كما لم أطلب من أحد أن يوافق عليها، وإنما كتبتها من باب المسؤولية الشرعية؛ لما علمت أن بعض المتفلتين من الشريعة - كتنظيم «القاعدة» - يستخدم كتبي في تجنيد أفراده، فقد يظن هؤلاء أن سكوتي دليل موافقتي على المخالفات الشرعية في الجهاد، سواء أوقعت هذه المخالفات من «القاعدة» أم غيرها، و«السكوت في موضع الحاجة بيان»؛ فكان لا بد من أن أتكلم لتبرئة ساحتي مما يقع من مخالفات في الجهاد، وأبيّن ما أراه الحق والصواب فيها، قَبِلَهُ الناس أو رفضوه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً﴾(١٢١).

وفي مراجعاته يكتب مستقلاً عنه دون إشارة لما انتقده فيها ودون تحديد مواضع المراجعة عنده، ونرى أن الشيخ سيد إمام بمراجعاته تلك؛ تحول من التنظير المستقل، منذ أن ترك الجماعة عام ١٩٩٤، إلى مرحلة جديدة أراد بها العودة إلى التنظيم، ولكن كي يحوله عن العنف أو يوقفه أو يبرأ منه، فرغم إلحاحه على أن آراءه خاصة به وأنه لم يَدعُ أحد لتبنيها، سواء في ما سبق له من مؤلفات، أو هذه المراجعات إنما جاءت من باب النصيحة لله تعالى ولشباب المجاهدين، إلا أن شدة رده على مخالفيه والمشككين في هذه الوثيقة، توحي بأن الشيخ يتحول من منظِّر مستقل عن التنظيمات، إلى قائد حاول تحويل ودفع هذه التنظيمات، التي تأثرت في السابق بأفكاره، لوقف العنف، فهو يعود إلى التنظيم ولكن إلى ساحة الدعوة وأمة الدعوة، حسب تعبيراته، وليس إلى ساحة القتال وأمة القتال.

ولكن نظن أن الوضع منذ العام ٢٠١٢ ونشوء سلفية جهادية ممثلة بتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (المعروف إعلامياً بـ «داعش») منظروها وفقهاؤها أصغر سناً وأكثر حدة، لم يعد لمراجعات الدكتور فضل هذا التأثير الذي تمناه، وخف بشكل كبير تأثيرها، حيث اختلفت الحالة واختلفت السياقات واختلفت معها التنظيرات والقناعات.

وسنحاول في البداية التعريف بـ «سيد إمام» وجدل مراجعاته ثم نقدم تحليلنا المفهومي لها، وأهم مواضع مراجعاتها، وخاصة ما يتعلق منها بشيخ الإسلام ابن تيمية، الذي سبق أن اختلف مع عبد القادر بن عبد العزيز في مرحلته الأولى، ووصف آراءه بالخطأ والانحراف عن الصواب، بينما أخذ عنه في مواضع أخرى.

---

(١٢٠) القرآن الكريم، «سورة النور،» الآية ٦٣، وانظر أيضاً: سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (١)،» نوافذ (٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧)، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10808.htm>.

(١٢١) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤١، وانظر أيضاً حواره مع جريدة الحياة.

٣ ـ تأثير مراجعات سيد إمام

كان مقام عبد القـادر بن عبد العزيز، في جماعة الجهاد، أثناء وجوده في أفغانستان، مقاماً لا يساويه مقام، فقد كان الحَكَمَ حين اختلف عبد الله عزام مع آخر[١٢٢]، كما كان تقديره العلمي يفوق تقدير الشيخ عمر عبد الرحمن علماً، كما مقام أيمن الظواهري قيادة وتأثيراً، ويذكر بعض المصريين الأفغان العائدين، أن أسامة بن لادن لم يكن يقطع أمراً من غير مشورته، وقد أجمعت المجموعات الجهادية المصرية عليه أميراً لها؛ بعد توحيدها في بيشاور سنة: ١٩٨٩، ويصفه أحد عارفيه من الجهاديين بقوله: «إذا تكلم، فكأنني أمام عالم بل عالم من عصر السلف الصالح يعيش في زماننا[١٢٣]».

قبل مراجعات سيد إمام أو الدكتور فضل، لم تكن شخصيته موضعاً لشهرة أو جدل، قبل هذا التاريخ، إلا لدى القليل من منسوبي الجماعات الجهادية، وقد كشف هذا الجدل كثيراً من سمات هذه الشخصية، التي غلبت عليها في الماضي لغة الأكاديمية العلمية، والتي إن كانت شديدة وحكمية، إلا أنها لم تكن تنحدر إلى مرتبة المعايرة والاتهام والتخوين، شأن لغته التي غلبت عليه؛ بعد المراجعات وفي بنيتها.

وتستمد هذه المراجعات أهميتها من شخصية الدكتور فضل، أو سيد إمام الشريف، كما وقع مراجعاته. فقد سبقتها مراجعات لبعض ممثلي التيار الجهادي لم تحدث أثراً على الإطلاق، مثل أسامة أيوب، الذي أطلق مبادرة سلمية «تشبه ـ إلى حد كبير ـ مبادرة الجماعة الإسلامية، ومبادرة قياديي الجماعة في الداخل، ناحية التحول السلمي، لكن الكتلة الرئيسية للتنظيم، كانت لا تزال في الخندق القديم»[١٢٤].

فقبل تسليم سيد إمام لمصر (عام ٢٠٠٤) بعامين؛ كانت هناك مخاضات لتأكيد التحول السلمي للجماعة، تزعّمها أحد الرافضين لمبادرة الدكتور فضل فيما بعد، وهو القيادي أحمد سلامة مبروك، وشاركه فيها بعض المحكوم عليهم في قضية اغتيال السادات، وتم توجيه رسائل إلى رفقائهم في السجون الأخرى، ولكن يبدو أن هذه المبادرة كانت بحاجة إلى قدوم فضل؛ ليكون رائداً ومدشناً له حتى النهاية.

لم يستطع أيمن الظواهري إنكار مكانة عبد القادر بن عبد العزيز ومؤلفاته الجهادية في المرحلة الأولى، رغم مراجعاته، وظل يذكره ويذكرها كأحد مرجعيات القاعدة ومراجعها، قائلاً

---

(١٢٢) حول هذا التحكيم، انظر ما كتبه أيمن الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص ٢٢٢.

(١٢٣) محمد الشافعي، «فقيه القاعدة المتحول،» الشرق الأوسط، ٢٣/ ١١/ ٢٠٠٧، <http://archive.aawsat.com/details.asp?article=446729&issueno=10587#.vw7oas-qphw>.

(١٢٤) كمال حبيب، تحولات الحركة الإسلامية والاستراتيجية الأمريكية (القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٦)، ص ١٤٧.

عنه كتابه التبرئة: «الشيخ عبد القادر بن عبد العزيز ـ فك الله أسره ـ وله إنتاج جيد قبل أن تتغير حاله، ومن إنتاجه كتاب (العمدة)، وهو كتاب نافع في مجمله، واستفاد منه المجاهدون، وله كتاب (الجامع)، وفيه مباحث مفيدة نافعة، ولكن فيه أخطاء نبهت على بعضها في الملاحظات على منهج الوثيقة، والكمال لله وحده، وانتفاع المجاهدين بما كتب دليل على أن المجاهدين لا يعرفون الحق بالرجال، ولكن يعرفون الحق فيعرفون رجاله، نسأل الله أن يفرِّج كربه، ويصلح أحوالنا وأحواله»[١٢٥].

نرى أنه قبل مراجعات سيد إمام لم يكن هناك معنى لوجود تنظيم الجهاد المصري بعد أن دمجه الظواهري في القاعدة وتلاشى في شبكتها[١٢٦] ولكن أعادته مراجعات سيد إمام للتمايز عنها من جديد، والتحرر قليلاً من أسر الظواهري، وصار بالإمكان الحديث عن شقاق بين الجهاد المصري، بقيادة سيد إمام وبين القاعدة بقيادة بن لادن والظواهري، وضرب المرجعية الفكرية للأخيرة بالخصوص، التي كان سيد إمام منظِّرها الأول كذلك: ولا نبالغ إذا قلنا إن عبد القادر بن عبد العزيز كان أبعد أثراً وتأثيراً لتشدده من الأردني أبي محمد المقدسي، وعلى تلميذ الأخير أبي مصعب الزرقاوي مؤسس تنظيم القاعدة في العراق، وكان يستعين بأفكار عبد القادر بن عبد العزيز دون غيره في الرد على شيخه وأستاذه المقدسي.

ويقدر بعض المراقبين عدد الجهاديين التائبين بسبب مراجعات سيد إمام، من الجماعة الإسلامية والجهاد ما بين: ٢٠ ـ ٣٠ ألفاً، إذا ما اعتمدنا على التخمينات حول عدد الجهاديين المعتقلين، ويقدر عدد الجماعة الإسلامية باثني عشر ألفاً[١٢٧]، ما يعني أن أعضاء الجهاد الذين يتبعون الدكتور فضل يتجاوز عدة آلاف، وقد انضم إليه في مراجعاته عدد من كبار القادة التاريخيين لجماعة الجهاد المصرية، مثل: طارق الزمر، وأنور عكاشة، اللذين سبقت إدانتهما في قضية الجهاد الكبرى (اغتيال السادات) سنة ١٩٨١[١٢٨]، وهو يلقب بـ «شاعر تنظيم الجهاد»؛ حيث كان كاتب الأشعار التي كان يرددها خالد الإسلامبولي أثناء محاكمته، وكذلك صالح جاهين، المتهم الرقم ١٢ في العملية نفسها، وأحد أفراد الخلية الأولى لتنظيم الجهاد، بقيادة محمد عبد السلام فرج، وغيرهم.

ويلاحظ الباحث كذلك أن كثيراً من كتابات الظواهري الشرعية بالخصوص منقولة نصاً عن الجامع في طلب العلم الشريف لعبد القادر بن عبد العزيز، سواء في ذكر المرجعيات أو النقول أو النصوص التي يدافع بها عن أفكاره، حتى في ما رد به على الأخير في مراجعاته. ولكن الظواهري

(١٢٥) الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص ٤٤.

(١٢٦) المصدر نفسه.

(١٢٧) حسام تمام، «الجهاديون التائبون: بيئة معاكسة وعودة غير محتملة،» القبس، ٢٠/ ٩/ ٢٠٠٨، <http://www.alqabas.com.kw/articles.aspx?articleid=431350&catid=349>.

(١٢٨) «حوار مع أنور عكاشة،» الحياة، ٧/ ١/ ٢٠٠٨.

يستخدم بعض لمساته الأسلوبية والخطابية والحجج العقلية التي لا تنفي هذا الانتساب المرجعي والتأثر بعبد القادر بن عبد العزيز، وإن كان الظواهري أكثر مرونة منه وأقل تكفيراً منه قبل مراجعاته، فقد كفّر سيد عدداً من الجماعات الإسلامية الأخرى في الجامع، وكانت تهمه وتخطئته للآخرين حادة بدرجة أكبر من قائد تنظيمه الفعلي، لذا كان نقده والرد عليه هو الأصعب على الظواهري كما ذكر في مقدمة رسالته التبرئة.

إن تصفحاً وتقليباً سريعاً، في منشورات مواقع ومؤلفات جهادية وقاعدية، يكشف المكانة العلمية والروحية للدكتور فضل في نفوس الجهاديين، في مصر وخارجها، وسنورد هنا دليلين على هذه المكانة:

أولاً، قبل مراجعاته، كان يعَد عبد القادر بن عبد العزيز، أبرز المرجعيات الجهادية المعاصرة عموما، ومرشد الجهاديين الأول، خاصة وأنه قاد تنظيم الجهاد المصري فترة، كما أنه اقترب من مختلف قيادات الجهاد الأفغاني وكان ذا مكانة مهمة ومميزة بينهم، فكان مرجعهم الفقهي والشرعي وحكما عند حدوث المشكلات بين بعض ممثليهم، فقد كان حكما في مشكلة بين الشيخ الدكتور عبد الله عزام وآخر[١٢٩] وقد قسمت مراجعاته أتباعه الى فريقين هما: فريق معه وفريق ضده، يتهمه بالتراجع والخور، بل والكذب أحياناً.

ثانياً، يوصف كتاب عبد القادر بن عبد العزيز الجامع في طلب العلم الشريف، بأنه دستور تنظيمات الجهاد والقاعدة، وأكثرها انتشاراً، وهو يعد التأسيس الأبرز للسلفية الجهادية، حين اتسمت كتابات الجماعة الإسلامية المصرية وكتابات محمد عبد السلام فرج الأولى بالخفة قياساً له، فهي أشبه بالنداءات الحركية والوعظية، وافتقدت للتأسيس العميق الذي اتسمت به كتابات عبد القادر بن عبد العزيز.

ولكن بعد المراجعات وجدلها، الذي سبق الوثيقة واستمر بعد صدورها، نزل سيد إمام من مقام المرشد الروحي، الذي تلفّه هالة من التقديس والتقدير، لدى الجهاديين إلى مقام البشر، بكماله ونقصه، بتأثيره وضعفه، فبعد أن وصفته جماعة الجهاد المصرية في نشرها كتابه الجامع في طلب العلم الشريف، بأنه مفتي المجاهدين في العالم، وهي الكتب التي كانت توزع أمام مساجد لندن، قبل أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وفي العراق بعد حرب تحرير العراق سنة ٢٠٠٣ وغيرها من بلاد الغرب وبلدان العالم الإسلامي. ولكنه بعدها يلح الظواهري في تبرئته، وغيره كذلك على سحب هذه المصداقية العلمية منه، وأنه لا يجوز الإفتاء في الجهاد للقاعدين، بل هي للفقهاء المجاهدين، ومؤكداً أن الرجل لم يجاهد من قبل، بل كان دائماً من القاعدين قبل المراجعات وبعدها.

---

(١٢٩) الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص ٢٢٢.

٤ - المولد والنشأة وإشكالية العلاقة بتنظيمات الجهاد

ولد سيد إمام في الثامن من آب/ أغسطس عام ١٩٥٠م، الموافق ٢٢ شوال ١٣٦٩هـ، في مدينة بني سويف، بشمال صعيد مصر، وقد أتم دراسته الابتدائية والإعدادية بها، ثم التحق بمدرسة المتفوقين الثانوية النموذجية، في عين شمس، في القاهرة (داخلية) في عام ١٩٦٥، وكان من أوائل الجمهورية في الثانوية العامة؛ حيث جاء ترتيبه الرقم (١٣) في عام ١٩٦٨، وقد تخرّج في كلية طب القاهرة عام ١٩٧٤م، بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف الأولى، ثم عمل نائباً بقسم الجراحة في كلية طب القصر العيني، كما نال الماجستير بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف الأولى.

وقد تزوج سيد إمام من سيدة فلسطينية، وأنجب منها أربعة أولاد وبنتاً، ثم تزوج من سيدة يمنية من مدينة «إب»، وأنجب منها بنتاً واحدة، وكان متهماً بقضية اغتيال السادات، التي عرفت بقضية الجهاد الكبرى، ولوحق على أثرها؛ فاضطر إلى السفر عام ١٩٨٢، خارج مصر، وعمل فترة قصيرة في الإمارات، وحُكِمَ عليه غيابياً بالبراءة في هذه القضية، عام ١٩٨٤.

وهو شخص عظيم الاعتداد بنفسه، يصفه عارفوه من الجهاديين أنه «كان انطوائيّاً، يفضل التأليف على التدريس، ويؤثر العزلة في الاندماج»[١٣٠] ونجد هذا واضحاً لديه في المرحلتين، فهو لا يناقش إلا مخطئاً، ولا يعتذر في مراجعاته عما سبق أن تراجع عنه في تأسيساته، ويتهم مخالفيه بكل سبة شخصية أو علمية.

كان ضمن المجموعات الأولى، التي سافرت للمشاركة في الجهاد الأفغاني، أوائل الثمانينيات، وإن لم يخض حروباً عملية؛ حيث كان دأبه التأليف والإرشاد الفكري للمجاهدين.

وعمل أواخر الثمانينيات من القرن العشرين، في مستشفى الهلال الأحمر الكويتي، في بيشاور بباكستان، وعمل مديراً لهذا لمستشفى، ويبدو أنه في هذه الفترة ترسخت مكانته كمفتٍ للمجاهدين؛ حيث توجهوا إليه طالبين الفتوى، والمشورة الشرعية، وكان محط أنظارهم.

لا تخلو روايات جهادية كثيرة من المبالغة حول طلب الشيخ سيد إمام للعلم، منها أنه كان يطلب من أهله أن يربطوه في مقعد المكتبة، عاكفاً على قراءة كتب السلف، فترات طويلة لا يتحرك من مكانه.

غادر سيد إمام باكستان فارّاً؛ عقب اعتقالات العرب الشهيرة في مدينة بيشاور عام ١٩٩٣م، متوجهاً إلى السودان حيث مكث بها قليلاً، وكان في هذه الفترة أميراً لتنظيم الجهاد، ولكنه تركه بعد خلاف مع الظواهري، وسافر إلى اليمن أواخر حرب الانفصال عام ١٩٩٤، وعمل بمستشفى «الثورة العام»، في مدينة «إب»، جنوب العاصمة صنعاء، متطوعاً - من دون أجر - ثم عمل في مستشفى «دار الشفا» الخاص.

---

(١٣٠) الشافعي، «فقيه القاعدة المتحول».

وقد صدر ضدّه في مصر حكم بالسجن لمدة ٢٥ عاماً، ضمن قضية «العائدون من ألبانيا»، في نيسان/ أبريل ١٩٩٩، من محكمة هايكستب، وكان ترتيبه الرقم ٢٢ على لائحة الاتهام، كما ألقي القبض عليه بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر في ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠١م، ومكث في سجن الأمن السياسي بصنعاء، لمدة عامين وخمسة أشهر، وقد تم تسليمه إلى مصر في ٢٨/ ٢/ ٢٠٠٤م، حيث أفرج عنه بعد صدور مراجعاته، وربما بعد الثورة المصرية، وأقام في محل ولادته بني سويف حيث يدير عيادته الطبية الخاصة.

٥ ـ سيد إمام وتنظيم الجهاد: في فض غموض العلاقة

التقى سيد إمام بأيمن الظواهري، للمرة الأولى، أثناء دراسته في مدرسة المتفوقين الثانوية في القاهرة، حيث أسسا معاً ومع مجموعة أخرى أول مجموعة جهادية في المعادي ـ أحد الأحياء المصرية الراقية ـ سنة ١٩٦٦، وهناك خلاف حول مَن منهما كان الأمير الأول لهذه المجموعة؟! فيذكر فضل أنه كان الأمير الأول لها، بينما يؤكد الظواهري ـ في غير موضع ـ أنه كان مؤسسها وأميرها[١٣١]، ولكن الدلالة الثابتة هي أن العلاقة بين الرجلين تجاوزت العقود الأربعة، انتهت إلى مفاصلة ونقد واتهام متبادل.

يتضح تأثير عبد القادر بن عبد العزيز وجاذبيته في قدرته مع أيمن الظواهري على توحيد مجموعات الجهاد، والتي لم تتوحد تحت قيادة واحدة، إلا مرة معه وأخرى مع محمد عبد السلام فرج، وهو ما نوضحه في ما يأتي:

الأولى، بقيادة القيادي السابق محمد عبد السلام فرج، وقامت خلالها بعملية اغتيال الرئيس الراحل محمد أنور السادات، في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨١، ثم انفرط عقدها بعد ذلك، أو في مسار القاعدة، التي انضم إليها التنظيم بقيادة أيمن الظواهري في أفغانستان، فمن المرجح أنه كان هناك دور كبير ومؤثر لعبد القادر بن عبد العزيز، في بلورة تنظيم الجهاد، خصوصاً بعد انفصال المجموعة الكبرى في التنظيم، مجموعة قبلي عنه، ونقصد بها الجماعة الإسلامية المصرية، والتي بدأت مراجعاتها عام ١٩٩٧، أي قبل مراجعات صاحب الترجمة بعشر سنوات.

والأخرى، نجح أيمن الظواهري في دمج المجموعات الجهادية في جماعة واحدة، داخل الأراضي الأفغانية عام ١٩٨٩، وتولى عبد القادر بن عبد العزيز إمارتها، رغم تفرغه للتأليف والعلم، وكان رفيق عمره أيمن الظواهري الأكثر التصاقاً بعناصر الجماعة والخطط والعمليات الميدانية، أي الأمير الفعلي قبل أن تنتقل إليه الإمارة رسمياً بعد تنازل د. فضل عنها عام ١٩٩٣.

وسرعان ما انقسمت إلى مجموعات أخرى لا تتبع الظواهري، وقاد أول انشقاق أحمد حسين عجيزة، زعيم طلائع الفتح الإسلامي، الذي اختطفته الاستخبارات الأمريكية، وسلمته إلى القاهرة

---

(١٣١) هاني السباعي، «قصة جماعة الجهاد،» الحياة، ١/ ٩/ ٢٠٠٢.

فيما بعد، ثم خرج الدكتور فضل نفسه على أثر خلافه الشهير مع الظواهري واستقالته من إمارة الجهاد؛ بعد قيام الأخير بإحداث تعديلات في كتاب **الجامع** الذي طبعته جماعة الجهاد دون إذن مؤلفه سنة ١٩٩٣ وتحت اسم آخر بعنوان **الهادي إلى سبيل الرشاد**[١٣٢].

إن علاقة سيد إمام أو الدكتور فضل بجماعة الجهاد، يحيط بها الكثير من دوائر الغموض، فهو يذكر، في حواره مع جريدة **الحياة**، أنه كان ضد عملياتها عام ١٩٩٢؛ حيث يقول: «أنا نهيت (جماعة الجهاد) عن العمليات في مصر عام ١٩٩٢، وهو ما ذكرته في الوثيقة قبل أن أكتب **الجامع في طلب العلم الشريف**، واسألوا الظواهري عن ذلك، وما في **العمدة في إعداد العدة**، و**الجامع**، أحكام مطلقة أي مجرد علم لا يجوز تنزيله على الواقع «أي الفتوى به» إلا من مؤهل للفتوى»[١٣٣].

وهو ما يؤكده نجله إسماعيل سيد إمام، في حواره مع صحيفة **الجريدة** الكويتية؛ حيث يقول: «إن فكرة الترشيد ورفض العنف ليست جديدة على والدي؛ فوالدي هو الذي قطع صلته بجماعة الجهاد عام ١٩٩٣، عندما أصرّوا على ضرورة المواجهة مع الدولة، كما أنه وخلال المجازر الدامية والبشعة، التي ارتُكبت في الجزائر في أواخر التسعينيات، أبلغ والدي الإخوة بأن يوصلوا رسالة منه إلى تلك الجماعات، عندما علم أنهم يستخدمون كتبه في التبرير للقتل والإجرام بحق الآمنين المسالمين، بأنه بريء من أعمالهم وأفعالهم، وأعتقد أنه ذكر ذلك في بيانه، الذي صدر في أيار/ مايو الماضي، ونشرته كاملاً صحيفة **الحياة** يوم: ٦ أيار/ مايو ٢٠٠٧، عندما أشار إلى أن كتبه استُخدِمت مرجعاً لأعمال العنف؛ برغم أنها تخلو من التحريض على شيء من ذلك»[١٣٤].

ففضلاً عن موضوع الجزائر، الذي رفض الدكتور فضل كثيراً من ممارسات أصحابه، فهو ليس وحيداً فيه، بل إن كثيراً من فقهاء القاعدة، كانوا معه في هذا السياق؛ حيث إن عنف الجماعات الجهادية في الجزائرية، خاصة الجماعة الإسلامية المسلحة، بقيادة عنتر زبراوي كانت كبيرة بل وجه بعضها إلى بعض أعضاء القاعدة، وبعد أن أيدهم أبو قتادة الفلسطيني فترة؛ رفض ممارستهم وقطع علاقته بهم.

ولنا على هذا النفي ودعوى التحريف التي تعرضت له آراؤه السابقه وعدم مسؤوليته عن ممارسات تنظيم الجهاد عدد من الملاحظات:

- إن نفي الدكتور فضل أي مسؤولية له، عن عمليات الجهاد في مصر أو خارجها، فهذا أمر مستبعد، إذ إنه ترك إمارة الجهاد في منتصف عام ١٩٩٣، كما يؤكد

---

(١٣٢) انظر: «حوار مع منتصر الزيات،» الشرق الأوسط، ١٥/ ٤/ ٢٠٠٧.

(١٣٣) «حوار مع د. فضل،» في: الحياة، ١٢/ ١٢/ ٢٠٠٧.

(١٣٤) حوار مع إسماعيل سيد إمام، في: الجريدة (الكويت)، ٢٨/ ١١/ ٢٠٠٧.

هو وغيره، فكيف كان أميراً ولا يُطَاعُ أمره عند وقوع العديد من العمليات؟ وهل كان الظواهري يقوم بكل الأمر من دونه، كما أن علاقته حسب الظواهري لم تنقطع إلا عام ١٩٩٤، حين أعلن «تراجعه في مقدمة كتابه الجامع، وانصرف إلى حياته الخاصة باسمه الحقيقي في اليمن، في تعايش غريب مع أجهزة أمنها(١٣٥)» أي بعد العديد من هذه المراجعات.

- ثمة روايتان في أسباب استقالته من إمرة تنظيم الجهاد، منها ما رواه هو في مقدمة الجامع، من تزويره عليه وحذف بعض الأجزاء دون العودة إليه، ومنها أنها كانت أثناء إقامته في باكستان، ونشوب خلاف بين أعضاء الجماعة في السودان، وقد جلس للصلح بينهم أبو عبيدة البنشيري(١٣٦)؛ لتهدئة الأمور، ولكن طلب الشباب، أن ينزل د. فضل من باكستان؛ لكونه الأمير ليحسم الأمور، وينتقل إلى السودان، لكن الدكتور فضل رفض أن يأتي لتسوية المشكلة، كما يروي هاني السباعي «وكان فريق المتذمرين طالبوا بأن يقدّم د. فضل استقالته، ولما اتصل به أبوعبيدة، وأخبره بأنه يجب أن ينزل؛ ليحل هذه المشكلة، قال لهم: افصلوهم! ثم لما ألحوا عليه فقال: أنا مستقيل، واختاروا أميراً في ما بينكم».

ويعلق هاني السباعي على ذلك قائلاً: «قال لهم هذا الكلام بالتليفون، وأبلغهم إياه الشيخ أبو عبيدة! لقد أثرت هذه الاستقالة في نفسية د. فضل؛ لأنه لم يتبعه أحد لا من المؤيدين ولا من المعترضين! بل بالعكس رجع معظمهم وبايعوا د. أيمن الظواهري(١٣٧)»!

يقول سيد إمام، في مقدمة مراجعاته، واصفاً نفسه بأنه ليس غير ناقل علم، وليس مجتهداً أو مفتياً: «فأنا لست عالماً ولا مفتياً، وكل ما في كتبي هو نقل للعلم إلى الناس، وليس من باب الفتوى، والفرق بينهما أن العلم يُكتب لكل الناس في كل زمان ومكان، كما كتب أسلافنا العظام... وما زلنا نتتلمذ على كتبهم، أما الفتوى فهي اختيار ما يناسب من هذا العلم العام لواقع معين، أي لأناس معينين في مكان معين وزمان معين، فالفتوى هي معرفة الواجب في الواقع(١٣٨)».

ووعياً منه أن كتبه السابقة - كما سنوضح - تحتوي على كثير من الفتاوى والترجيحات، فهو يعتبرها من آرائه الخاصة، التي لا تلزم سواه، فيقول: «وما يظهر في كتبي أنه من باب

(١٣٥) الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص ٥.

(١٣٦) هو علي أمين الرشيدي قائد القاعدة في أفغانستان، وأحد أبرز قيادات جماعة الجهاد المصرية، وكان أقرب أعضائها إلى أسامة بن لادن، مات غرقاً في بحيرة فيكتوريا سنة ١٩٩٥.

(١٣٧) هاني السباعي، «ردّ على حوار الدكتور فضل لجريدة الحياة،» مركز المقريزي للدراسات (١٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧)، <http://www.almaqreze.net/articles/artcl061.html>.

(١٣٨) نقلاً عن: ابن عبد العزيز، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم،» ص ١.

الفتوى فهو من آرائي الخاصة، التي لا ألزم بها أحداً، وهي ما رأيته الحق إلى وقت كتابتها، فإذا وجدت خيراً منها بالدليل الشرعي الصحيح السالم من المعارض؛ تركت رأيي لما هو أحسن منه»[139].

فهو - هنا - يؤسس لمراجعاته، وينفي مسؤوليته عما سبق له من آراء، ضمنها، كما أنه لا يلزم أحداً بما جاء فيها، وهو هنا إن كان يتجاوز حسم الصحة الذي عرف به في المرحلة الأولى، لا ينفي ذلك مسؤوليته حيث كان مفتياً فعلياً لهذا التنظيم وآراؤه منشورة فيه.

٦ - مناقشة دعوى التحريف لمؤلفاته السابقة

لا تكفي في ذلك دعوى التحريف لمؤلفاته السابقة التي ذكرها في مقدمة الوثيقة، مِنْ قِبَلِ جماعة الجهاد؛ أو ذكرها في مقدمة كتابه الجامع سنة ١٩٩٣ فيقول: «نظراً لما تعرضت له كتاباتي السابقة من أعمال لاأخلاقية، من: التحريف، والتغيير، والسطو، والاختصار المخلّ، فلا يجوز لأحد أن ينشر شيئاً من كتاباتي إلا بإذني، وحسبنا الله هو نعم الوكيل»[140].

وهذا التحريف، هو ما يلح عليه سيد إمام، في أنه سبب نقمته على الظواهري وجماعة الجهاد؛ فقد سبق أن ذكر في مقدمة كتابه الجامع هذا التحريف، متهماً الجماعة بالضلال، والكذب، والخيانة للأمانة، وغيرها من الأوصاف؛ حيث صَدَّرَ طبعته الثانية بنقد لاذع وعنيف لها (جماعة الجهاد المصرية) جعل عنوانه: بيان وتحذير من جماعة الجهاد المصرية، قال فيه: «فوجئت بهذه الجماعة الضالة - جماعة الجهاد المصرية - تعبث بكتابي وتحرّفه تحريفاً، لم يفعله أحد من الزنادقة بكتب العلوم الشرعية، على مَرّ تاريخ المسلمين في ما علمته»[141].

ولكن الظواهري يؤكد في كتابه التبرئة، أن هذا التدخل حدث؛ لأنه كَفَّرَ بعض الجماعات الإسلامية الأخرى، كما اتهم الشيخ عبد الله عزام، مشيراً إليه غير مصرّح باسمه، بأنه أولى بالجهاد من بعض الحكومات المعاصرة، وهو ما رفضته جماعة الجهاد، كما يذكر الظواهري.

وهو ما رد عليه كذلك هاني السباعي، بقوله: «هب أن جماعة الجهاد أخطأت؛ لأنها حذفت بعض العبارات، التي ارتأت أنها لا توافق عليها كجماعة لها اعتبار، بالإضافة إلى أن هذا الكتاب الهادي إلى سبيل الرشاد لم يطبع منه إلا ٥٠ نسخة تقريباً، ولا يوجد له أثر الآن، والمشهور هو كتاب الجامع، المطبوع من دون حذف والموجود على شبكات النت، فلمَ هذه الحرب الضروس؟! ولمَ لا تتأسى بشيخ الإسلام ابن تيمية، الذي زَوَّرَ عليه خصومه - من بعض العلماء والقضاة - فتاوى

---

(١٣٩) المصدر نفسه.

(١٤٠) الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (١)،» ص ٢.

(١٤١) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، ص ١٠.

هو براء منها، وحاكموه عليها، وزَجُّوا به في سجون مصر والشام، ورغم ذلك عفا عنهم، وقال لهم: لست أحمل في صدري ضغينة عليكم، ودعا لهم بخيرا فأين أنت يا د. فضل من أخلاق وفضائل العلماء»[142]!

ففتاواه أو رؤاه، التي سطرها في هذه الكتب، ليست سوى آراء خاصة به، لا تلزم أحداً، ويجوز التراجع عنها، ولكن الملاحظ أنه في الوثيقة لم يخطئ نفسه، ولم يشر إلى فساد دليل استدل به على ما سبق، كما أنها لم تكن كمّاً ولا كيفاً، بحجم مجلداته وكتاباته السابقة.

٧ ـ نماذج من فتاواه في مرحلة التأسيس

نعرض في ما يأتي لنماذج من مسائل التي سبق أن أسس لها في كتبه السابقة وخالفها في مراجعاته، فلا يكفي مبرر أنه تم تحريف كتبه السابقة.

أ ـ جواز الانتفاع بالمال الحرام في الجهاد

قال د. سيد إمام في العمدة: «مسألة: هذا، وكان أحد الإخوة قد سألني عن رجل أصاب مالاً حراماً، أو يغلب على كسبه الحرام، هل يقبل منه تبرعات للجهاد مع العلم بهذا؟ إنه يجوز أن يقبل المال الحرام للنفقة في سبيل الله»[143].

ب ـ جواز الاستيلاء على أموال الكفار

قال د. فضل في العمدة: «كما يجب على المسلمين السعي في الاستيلاء على أموال الكافرين (بالقهر)، وهي الغنيمة (وبالحيلة ونحوها)، وهي الفيء (وقد خرج النبي (ﷺ)؛ للاستيلاء على أموال قريش؛ ليستعين بها المسلمون فكانت وقعة بدر»[144].

ج ـ التحريض على عدم دفع الضرائب والجمارك

قال في العمدة: «ويحرم على كل مسلم دفع الأموال لهؤلاء الطواغيت، في أي صورة من جمارك وضرائب ونحوها، إلا مضطرّاً أو مكرهاً»[145].

---

(١٤٢) السباعي، «ردّ على حوار الدكتور فضل لجريدة الحياة».

(١٤٣) عبد القادر بن عبد العزيز، رسالة العمدة في إعداد العدة، سلسلة دعوة التوحيد؛ ٣ ([د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.])، ص ٤٤.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(١٤٥) المصدر نفسه.

د ـ عدم وجوب إذن الوالدين في الجهاد

أكد الدكتور فضل ـ في وثيقته اشتراط ـ إذن الوالدين؛ كشرط للجهاد الصحيح، في قوله: «لا يجوز الخروج إلى الجهاد إلا بإذن الوالدين وإذن الدائن؛ لأن بر الوالدين فرض عين، ولهما حق في ابنهما؛ فلا يخرج إلى الجهاد إلا بإذنهما»[146].

ولكنه سبق له في العمدة، أن أفتى بغير ذلك، وأكده حين يقول عن شرط إذن الوالدين: «هذا إذا كان الجهاد فرض كفاية، فإذا تَعَيَّنَ الجهاد؛ تسقط أربعة شروط من هذه التسعة، وهي: الحرية، والذكورية، وإذن الوالدين، وإذن الدائن، وتكون شروط وجوب الجهاد العيني خمسة فقط، وهي: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والسلامة من الضرر، ووجود النفقة، ويسقط كذلك شرط وجود النفقة، وتصير الشروط أربعة فقط، إذا دهم العدو بلاد المسلمين، ولم يكن هناك خروج إليه، وهذا أحد مواضع الجهاد العيني»[147].

كما أنه رفض في الجامع، كما في العمدة، رأي الشيخ الألباني بالتصفية والتربية، واعتبارها شرطاً؛ لإقامة دولة الإسلام على الأرض، من دون خروج على الحاكم، ومن دون جهاد له، وهو ما اعتبرها شبهة خطيرة، رد عليها سيد إمام في كتابه المذكور، ولكنه بعد ذلك ـ في مراجعاته ـ لم يعتذر للألباني عن اعتراضه، ولم ينصف أحداً سبق له نقده.

كما أنه ـ في مراجعاته ـ لم يتضح موقفه من تكفير الحاكم وحكم الخروج عليه، الذي عطله عملياً؛ بحجة عدم القدرة، وثبات عدم نجاحه حتى الآن، ولكن لم يؤسس لموقف مختلف... فهو في كتبه السابقة كان دائم التأكيد على كفر الحاكم، وأن «طريق الخلاص من كفر الحكام، هو الخروج عليهم بالسلاح، وهذا واجب إجماعاً؛ عند القدرة وليس طريق الخلاص مجرد التربية»[148]، وهو ما لم يُفَصِّلْ لنا سيد إمام في مراجعاته، وخطابه المتأخر، مخرجاً قوياً وفقهياً منه.

نرى أن عذره فيه ـ كما ذكر في نهاية الوثيقة ـ قلة المراجع، وبغية الاختصار الذي جنح إليه، وأنه ابتغى من خطابه خطاباً أكثر عمومية من النقد الذاتي، يمكن تسميته التأسيس المختلف، الذي ألحَّ فيه ـ في نصائحه لشباب المجاهدين ـ على أن يستخدموا عقلهم، وألا يلغوه طاعة لأمير، ولجأ فيه إلى آلية الاعتبار والاستبصار بالآثار والنتائج، التي نتجت من خطأ الفهم الخاطئ لأحكام الجهاد، كما تمثله جماعة الجهاد والقاعدة.

في كلتا المرحلتين يبدو عبد القادر بن عبد العزيز، في جدله مع مخالفيه شديداً في النقد، قوياً في التجريح، ولكن يملك منطقه واستدلالاته، وقدرته على المحاجحة، لم يزد الأمر سوى

---

(146) سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (2)،» نوافذ (24 تشرين الثاني/ نوفمبر 2007)، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10807.htm>.

(147) نقلاً عن: السباعي، «ردّ على حوار الدكتور فضل لجريدة الحياة».

(148) ابن عبد العزيز، رسالة العمدة في إعداد العدة، ص 294.

أن نصيب العقل وفقه النتائج زاد عنده بعض الأمر، كما يتبدّى من بعض تخريجاته المتميزة في مسألة دار الإسلام، التي فارق فيها بعض آرائه السابقة في: الجامع، والعمدة؛ وكذلك تأمينه للذميين والمستأمنين في بلاد المسلمين.

ولكن يظل واضحاً، أن عبد القادر بن عبد العزيز لم يكن يتوقع هذا الخروج، أو الرد عليه من بعض مَنْ ردوا، الذي يستهين بقدرهم أو في التراتبية الجهادية والمرجعية للتنظيمات الجهادية أقل شأواً وشأناً منها، ولكن رغم وضوح المنهج السلفي وامتلاك ناصية الدليل الذي يستدل به عبد القادر بن عبد العزيز، إلا أننا نرى أن مراجعاته أقل جذرية وأكثر سجالية من مراجعات كل من الجماعة الإسلامية المصرية التي اعتذرت عن ممارساتها السابقة، وصححت مفاهيمها، أو الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة التي صاغت خطاباً جديداً.

في وثيقة ترشيد العمل الجهادي يتناول التأسيس المرجعي والفقهي لمراجعاته وانتقاداته، التي تشملها الثانية والثالثة، اللتان تحويان ردوده على منتقديه أو نقده لممارساتهم في أفغانستان وأحداث الحادي عشر من سبتمبر وغيرها، ولكن تظل جميعها ـ كما أسلفنا الذكر ـ نموذجاً للمراجعات الجزئية[149]، فلم يقم الرجل بأي نقد ذاتي لكثير من آرائه السابقة، ورغم اعترافه بأنه أصدر المراجعات بعد أن رأى اعتماد العديد من الجماعات الجهادية في مصر والعالم على مؤلفاته السابقة في تبرير عملياتهم ومخالفاتهم، إلا أنه لم يصحح كثيراً من تلك الرؤى التي اعتمد عليها هؤلاء، مكتفياً بالقول في مسائل كثيرة إن ما يراه من آراء إنما تخصه ولا تخص أحداً غيره، وأنه لا يلزم أحداً بها.

ورغم مخالفته في مراجعاته لبعض ما جاء في تأسيساته الأولى، في العديد من المسائل إلا أنه لم يقر بهذا التحول ولم يعتذر عن الرأي السابق، أو يعترف بخطئه فيه، كما أنه تجنب في مراجعاته تناول بعض المفاهيم الأساسية التي سبق أن أسس لها مثل تكفير الحاكم بالقوانين الوضعية، أو حكم الدار، وإن تراجع في بعض المسائل التفصيلية الأخرى، كما سنوضح، وأكد موقفه المتحفظ السابق تجاه بعض الممارسات العنيفة، ولكن مع اختفاء نبرة أو حس النقد الذاتي والمراجعة ذاته، ويبدو في النهاية أنه يتفق مع الجهاديين في كل الأفكار إلا في تعجل الجهاد! وأنه ليس وقته[150].

يؤكد في تقديمه للوثيقة أن الخطأ في الاستناد إليه هو في إنزال أحكامه ورؤاه على معينين، وهو ما يراه غير صحيح، فيقول: «كل ما في كتبي من أحكام شرعية هي من باب الحكم المطلق وليست من باب الحكم على المعينين، والفرق بينهما: أن الحكم المطلق هو حكم على الفعل الذي

---

(١٤٩) من نماذجها الأخرى مراجعات الأردني الشيخ أبو محمد المقدسي، في كتابه وقفات مع ثمرات الجهاد أو رسالته مناصرة ومناصحة للزرقاوي قبل وفاة الأخير سنة ٢٠٠٥، والتي ردّ عليها الزرقاوي برسالة رصينة وحادّة اشتدّ فيها على شيخه وانتقد كثيراً ممّا طرحه.

(١٥٠) ابن عبد العزيز، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم».

هو سبب الحكم، أما الحكم على المعين فهو حكم على الفاعل، أي تنزيل الحكم المطلق على فرد أو أفراد معينين، وهذا يحتاج بعد معرفة الحكم المطلق (على الفعل أي السبب) إلى النظر في شروط الحكم وموانعه في حق المعينين، بحسب قاعدة (يترتب الحكم على السبب إذا توفر الشرط وانتفى المانع)، وهذا في الأغلب الأعم، فلا يجوز تنزيل ما في كتبي من أحكام على المعينين بدون مراعاة هذه القاعدة من المؤهلين للنظر في ذلك»[١٥١].

ولكن، لا شكَّ، أنها ـ كعادته ـ أتت رصينة وجدلية، قريبة من لغة السلف في معظم حلقاتها، باستثناء ما أشار فيه إلى حوادث أو شخصيات معاصرة، تعرض لها بالنقد، كحادث الطفلة شيماء، أو اغتيال عاطف صدقي، أو استهداف المدنيين أو غير ذلك؛ ما جعلها أخف في منهجها السلفي من سوابقها، وربما يكون عذره ما ذكره في ختام هذه الوثيقة، من أنه اعتمد على الذاكرة في كثير مما كتب؛ حيث يقول في ختامها: «وقد كتبت كل هذه الوثيقة من الذاكرة، بحسب ما تيسر وذلك لعدم وجود مراجع شرعية وقت كتابتها نظراً لظروف السجن»، وكذلك منهجه فيها، الذي يبدو أنه توخى الاختصار؛ حيث يقول: «لم أذكر كثيراً مما أتذكره من أقوال علماء السلف؛ خشية الإطالة، واعتمدت ـ أساساً ـ على ما يُحتج به، وهو الكتاب والسنّة، أما أقوال أهل العلم فلا حجة فيها، وإنما هي للاستئناس وللتفهيم»[١٥٢].

هـ ـ الصفات الشخصية وتأثيرها في مواقف سيد إمام

نرجح أن السمات الشخصية والنفسية لـ سيد إمام الشريف في الانطوائية والرغبة في العزلة، وإدارة التنظيرات لا التنظيمات، جعلته يرى نفسه بعيداً وغير مسؤول عن أي شيء سوى أفكاره وكتاباته ولا يملك سواها، مكتفياً بالتأليف، من دون مشاركة قواعد الجماعة، همومهم، ومشاكلهم، وهو ما تميز به أيمن الظواهري عنه، كما يقول هاني السباعي: «يسافر معهم كمرافق ومترجم للجرحى، الذين كانوا يُعَالَجُونَ في أوروبا أثناء الجهاد الأفغاني! كان يخاطر بنفسه في الجبهات الأفغانية، ويشرف على المعسكرات، ويقيم العلاقات مع التيارات الإسلامية المختلفة لمصلحة الجماعة! وفي المقابل كان د. فضل يجلس مرتاحاً، في بيته الفسيح في باكستان، مع تعيين خدمة خاصة له ولأهله»[١٥٣]! ونضيف إلى ذلك ما يأتي:

• يبدو أن حياة الدكتور فضل كانت أكثر رغداً من حياة الظواهري، فيذكر السباعي أنه كانت تخصص للدكتور فضل سيارة؛ لشراء ما يلزم من حاجات وخيرات، أما أيمن الظواهري في المقابل وهو «ربيب بيوتات العز والأصالة! تعيش زوجته الشهيدة ـ نحسبها كذلك ـ على صفيحة جبن

(١٥١) المصدر نفسه، تقديم، ص ٢.
(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.
(١٥٣) المصدر نفسه.

لمدة شهرين، وفي شظف عيش لا يطاق! وفي المقابل كان د. فضل تخصص له سيارة خاصة؛ لشراء ما يلزم من حاجات وخيرات»[١٥٤]!

• كما ينتقد السباعي د. فضل، بأنه لم يكن له جهاد عملي شأن الظواهري، فبينما كان الظواهري يقوم بالتنظيم والعمليات، كان الدكتور فضل بعيداً عنها، وبينما دخل الأول السجن أكثر من مرة، كان الثاني خارجه دائماً!

ولكن الدكتور فضل قام ببعض الأدوار التنظيمية، مثل: مساعدته على هروب الشيخ عمر عبد الرحمن بعد اغتيال السادات، وكذلك أثناء الجهاد الأفغاني، مثل: فَضِّ الاختلافات، وإصلاح ذات البين.

• نظن مع توالد تنظيمات جهادية أكثر تشدداً من الجهاد والقاعدة، شأن تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، لم يعد لمراجعات سيد إمام الزخم نفسه الذي صدرت به، كما لم يعد للظواهري تلك المكانة التي كان عليها، كقائد للجهاد العالمي، وبعد أن عزل عن فروعه وانقطعت صولاته وتسجيلاته، وصار الاهتمام متوجهاً للتنظيم الجديد الصاعد في سورية والعراق وعدد من بلدان المنطقة.

٨ - ابن تيمية في وثيقة ترشيد العمل الجهادي

ورد ذكر ابن تيمية في وثيقة ترشيد العمل الجهادي لـ سيد إمام الشريف، أربعاً وعشرين مرة، بينما ورد ذكره ٥٧ مرة في إطار الرد عليها لأيمن الظواهري الذي عنونه التبرئة، وهو ما يؤكد فرضيتنا بحضور شيخ الإسلام ابن تيمية في التأسيس والدفاع عن السلفية الجهادية، أو في مواجهتها ومراجعاتها، وهو حضور كبير لا يمكن أن يقارَن به غير ابن تيمية.

ونلاحظ أن هذا الحضور تم على مستويين واتجاهين هما:

أحدهما: اعتماد كاتب الوثيقة على ابن تيمية في تصحيح آراء سابقة خاطئة له.

الثاني: تصحيح مواقف سبق أن خالف فيها ابن تيمية.

ولكن في كلا المستويين والاتجاهين، لا يقر سيد إمام الشريف بأخطائه السابقة، حين كان يوقع كتاباته باسم عبد القادر بن عبد العزيز في مرحلة التأسيس، ولا يعتذر عن شيء من ذلك، ويورد في المراجعات موقفه الجديد دون أي ربط بينه متصل أو منفصل وبين موقفه السابق.

لذا، سنعرض في ما يأتي للقضايا التي تحرك فيها في الاتجاهين، كاشفين عن تناقضات لم يذكرها وأخطاء لم يقر بها، وتطورات لم يعلنها.

---

(١٥٤) المصدر نفسه.

٩ - ابن المراجعات

أ - في تصحيح فهم حد الإسلام والكفر

جاء الاستناد الأول لابن تيمية في تعريف سيد إمام في وثيقته لدين الإسلام، حيث اقتبس من ابن تيمية قوله: «ومعلوم بالاضطرار من دين الإسلام وباتفاق جميع المسلمين أن من سوّغ اتباع غير دين الإسلام أو اتباع شريعة غير شريعة محمد (ﷺ) فهو كافر»[١٥٥]، وصاحب الوثيقة هنا يجعل حد الكفر مفارقة دين الإسلام. ولكن هذا النص سبق استخدامه من قبل عبد القادر بن عبد العزيز، هو نفسه، في التأسيس الجهادي دليلاً على كفر الحاكم بالقوانين الوضعية، حيث تماهى مفهوم الدين والشرع مع مفهوم الحاكمية.

ونلاحظ، أن التباس مفهوم الشريعة واضح عند كثير من منظِّري السلفية الجهادية، هل بمعنى الدين وكل الإسلام؟ أم أنها تعني شرائع الإسلام بمعنى قوانينه وأحكامه وحدوده، وخاصة أن مفهوم الشريعة متسع الدلالة، يراوح بين معانٍ كلية وأخرى جزئية، وهو ما يؤكده الماوردي في تفسيره، في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾[١٥٦] يقول الماوردي: «وفي المراد بالشريعة أربعة أقاويل:

أحدها، أنها الدين، قاله ابن زيد، لأنه طريق للنجاة؛ الثاني، أنها الفرائض والحدود قاله قتادة لأنه طريق إلى الدين؛ الثالث، أنها البيّنة قاله مقاتل لأنها طريق الحق؛ الرابع، السنّة حكاه الكلبي، لأنه يستن بطريقة من قبله من الأنبياء»[١٥٧]، فهي تتسع لكل الدين كما تضيق للفرائض والحدود، وهي القرآن والسنَّة وهي السنَّة فقط، وليست محصورة في الأحكام التشريعية والعملية أو الفقه كما يظن بعض أنصار هذا الخطاب وغيرهم.

ب - في ذم التقليد التنظيمي واعتماد الدليل

ينقل صاحب وثيقة ترشيد العمل الجهادي عن ابن تيمية في الحلقة الثانية منها التي عنونها «الأهلية الشرعية وولاية الأسير» قوله: «وأما أقوال بعض الأئمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم فليس حجة لازمة ولا إجماعاً باتفاق المسلمين، بل قد ثبت عنهم... أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروا إذا رأوا قولاً في الكتاب والسنَّة أقوى من قولهم أن يأخذوا بما دل عليه الكتاب والسنّة ويدَعوا أقوالهم»، وقال ابن تيمية أيضاً: «أما التقليد الباطل المذموم فهو قبول قول الغير بلا حجة»، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً

---

(١٥٥) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٥٢٨.

(١٥٦) القرآن الكريم، «سورة الجاثية،» الآية ١٨.

(١٥٧) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، النكت والعيون: تفسير الماوردي، تحقيق خضر محمد خضر، ٦ ج (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٨٢)، ج ٥، ص ٢١.

﴿وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[158]، كما ذكر سيد إمام الشريف في رد دعوى عجزه وحبسه كونه في السجن، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية لكثير من الفتاوى والرسائل وهو في سجن القلعة بدمشق.

ج ـ في تصحيح فهم التترس

في الحلقة السابعة يقدم كاتب الوثيقة مراجعة مهمة بعنوان «الغدر بالأجانب في بلادهم» مشدداً على رفض العمليات الاستشهادية أو الانتحارية ضد أهلهم، وخاصة تلك التي تعتمد على فتوى التترس، الذي أجازه الفقهاء فقط في حالات الدفع ـ وللضرورة ـ وليس جهاد الطلب، مؤكداً أن هناك فرقاً مهماً بين هذه العمليات اليوم وبين ما أجازه بعض الفقهاء من قتل الترس المسلم، ويؤكد أنه «لا يجوز قتل المسلمين المختلطين بالكفار بدعوى «التترس» لأن قتل الترس المسلم ليس في إجازته نص وإنما هو اجتهاد ولا يجوز إلا للضرورة ضمن القاعدة العامة: ﴿... وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ...﴾[159]، ولا ضرورة لذلك في هذه العمليات الحربية داخل بلاد الكفار، لأنها من العمليات الهجومية (جهاد الطلب) الذي لا ضرر على المسلمين من تركه أو تأجيله»[160]. كما سبق أن اعتبر التأشيرة ـ حتى ولو زوراً ـ عقد أمان لا يجب الغدر به.

١٠ ـ تصحيح مواقف خالف فيها ابن تيمية في المرحلة السابقة

عرضنا في السابق تخطئة عبد القادر بن عبد العزيز في الجامع لمواقف ابن تيمية من عدد من المسائل، نراها في مراجعاته يعود ويصحح موقفه منها موافقاً لابن تيمية، وهو ما يعني أن ابن تيمية كان أبقى في فكر المراجعات عنه في فكر التأسيس، وتم فهمه فيها على الوجه الصحيح، وهذه المسائل هي التالية:

أ ـ تصحيح الموقف من مسألة رفض الأعذار

كان موقف عبد القادر بن عبد العزيز متشدداً من مسألة «العذر بالجهل» ولم يكن يعذر بالجهل في المرحلة الأولى، وانتقد أدبيات الجماعة الإسلامية في الرسالة الليمانية والأدلة القواطع، لقولها بالعذر بالجهل، واعتبر كثيراً مما قال به يعد «من إسراف بعض المعاصرين في اعتبار موانع التكفير، كالعذر بالجهل وغيره إسرافاً يؤدي إلى إسقاط التكليف جملة»[161] وبعد أن يناقش آراء للشيخ محمد بن عبد الوهاب يقول: «وحسب ما نقله عنه علماء الدعوة أنه لا يعذر بالجهل في التوحيد من بلغه القرآن، وأنه لا يعذر إلا حديث العهد بالإسلام أو في المسائل الخفية، وكلامه في هذا متفق

---

(١٥٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٧٠، وانظر أيضاً: الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٢)،» ص ١٠.

(١٥٩) القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية ١١٩.

(١٦٠) سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٧)،» نوافذ (٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧)، <http:// www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10827.htm>.

(١٦١) ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٢، ص ٥٩٦.

مع سائر الفقهاء في أنه يُرجع العذر بالجهل من عدمه إلى التمكن من التعلم من عدمه، فإن حديث الإسلام لم يتمكن من التعلم بعد وكذلك المسائل الخفية لا يصل علمها إلى كثير من العامة»[١٦٢] هذا عن موقفه في المرحلة الأولى.

لكن نجده في المرحلة الثانية ـ المراجعات ـ يلتمس الأعذار لموانع التكفير والقتل، ومنها العذر بالجهل، فيقول: «وإذا تبين هذا فمن ترك بعض الإيمان الواجب لعجزه عنه أو لعدم تمكنه من العلم مثل ألا تبلغه الرسالة، أو لعدم تمكنه من العمل، لم يكن مأموراً بما يعجز عنه، ولم يكن ذلك من الإيمان والدين الواجب في حقه، وإن كان من الدين والإيمان الواجب في الأصل بمنزلة صلاة المريض والخائف والمستحاضة وسائر أهل الأعذار الذين يعجزون عن إتمام الصلاة، فإن صلاتهم صحيحة بحسب ما قدروا عليه وبه أمروا إذ ذاك»[١٦٣]، وهكذا يعود ليصحح موقفه من مسألة العذر بالجهل وغيره من الأعذار التي قال بها ابن تيمية ورفضها منه في الجامع.

ب ـ تصحيح مفهوم الجهاد وأنه لا ينحصر في القتال

بعد أن كان عبد القادر بن عبد العزيز ومحمد عبد السلام فرج وغيره يلحّون على أن الجهاد ينحصر في القتال فقط، ولا يعتمدون رأي ابن تيمية في ذلك، بل يخطئونه، نجده في المراجعات يتسع مع شيخ الإسلام ابن تيمية، فكرياً ومرجعياً وواقعياً، خيارات الإصلاح عنده نظراً وعملاً، فيقول في الحلقة الثالثة حول شرط القدرة كشرط من شروط الجهاد، وأن الخيارات متعددة للإصلاح وللتغيير ولا تقف عند الجهاد، يقول عبد القادر بن عبد العزيز في تحديد موقفه: «قد اشتملت الرسالة الخاتمة رسالة الإسلام على كل الخيارات الشرعية الواجبة على المسلمين نحو المخالفين في الدين، وقام بمعظمها النبي (ﷺ) وأصحابه (ﷺ) في عصر النبوة، وعصر الخلافة الراشدة: من التخفي وكتمان الإيمان، إلى الاعتزال والهجرة إلى الحبشة ثم إلى المدينة، إلى العفو والصفح والإعراض عن المشركين، إلى احتمال أذى المشركين بالقول والفعل والصبر على ذلك، إلى جهاد الكفار من المشركين والمرتدين وأهل الكتاب بالنفس والمال واللسان، إلى عقد الصلح والمعاهدات، وهذا كله ثابت بالكتاب والسنة، وقد تدرج الله سبحانه بهم في التشريع بحسب التدرج في قدرتهم من غاية الاستضعاف إلى غاية التمكن».

ثم ينقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله معتمداً عليه: «ولا نسخ في شيء من هذه الخيارات بل الكل مشروع بحسب الاستطاعة، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الصارم المسلول ما حاصله: «فمن كان متمكناً في أرض أو وقت عمل بآيات قتال المشركين وأئمة الكفر، ومن كان

---

(١٦٢) المصدر نفسه، مج ٢، ج ٢، ص ٦١٦.

(١٦٣) سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٣)،» نوافذ (٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧)، ص ١٤، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10806.htm>، قارن بـ: ابن عبد العزيز، المصدر نفسه، مج ١، ج ٤، ص ٤١٦.

مستضعفاً عمل بآيات العفو والصفح والإعراض عن المشركين» ول ابن القيم كلام مثله في كتابه أحكام أهل الذمة[١٦٤].

هذا الاتساع للقدرة والواقع وتعدد الاستجابات في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كانت غائبة عن المرحلة الأولى من تأسيس السلفية الجهادية التي تجمدت عند القول بنسخ آية السيف ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾[١٦٥] لكل ما سبقها من آيات الصبر والدعوة السلمية وغيره، وهو ما نجده بقوة كذلك في تأكيد فضل في وثيقة الترشيد على التمرحل، وأن ما يجب في مرحلة التمكين غير ما يجب في مرحلة الاستضعاف، «ومن هنا كانت درجات تغيير المنكر معلقة على الاستطاعة في قوله (ﷺ) في الصحيح «من رأى منكم منكراً فليغيِّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه» (رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري) وهو ما كان يرفضه منظرو الجهاديين ك محمد عبد السلام فرج وعبد القادر بن عبد العزيز ـ وغيرهما ـ في السابق[١٦٦].

ج ـ تصحيح الفهم في أحكام الديار والديار

بعد أن توجه عبد القادر بن عبد العزيز، في الجامع وغيره، بنقد شديد لمفهوم ابن تيمية للدار المركبة، وأنه نحت هذا القسم المركب بين الإسلام والكفر من عندياته، نجده يستعين بهذا المفهوم في وثيقة مراجعاته فيقول في الحلقة الثامنة «حرمة قتل المدنيين» مؤكداً أن حكم الدار لا يلحق ساكنيها» وكذلك قال ابن تيمية في بلدة «ماردين» أنه يعامل فيها المسلم بما يستحقه والكافر بما يستحقه. ولم يقل أحد من العلماء أن حكم الدار يلحق ساكنيها إلا في مسائل محدودة يتعذر فيها تبين حال الإنسان مثل اللقيط والميت المجهول، وحتى هؤلاء فيهما خلاف»[١٦٧].

وفي الحلقة الثانية التي عنونها «الأهلية الشرعية وولاية الأسير» يستشهد د. فضل بحال بعض الأئمة الذين وضعوا مؤلفاتهم وهم في السجن، ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية، ويراجع دون تصريح تصوره السابق للدار فيقول: «وقد كتب علماء السلف كتبهم لزمان غير زماننا، كان للمسلمين فيه دار إسلام وخلافة وخليفة وتميز بين الصفوف وبين الناس بعضهم بعضاً، المسلمون في دار الإسلام والكفار في دار الحرب، وفي دار الإسلام يتميز الذمي عن المسلم في المظهر، كل هذا لا وجود له الآن واختلط الناس، وهذا من الواقع المتغير المختلف الذي يوجب الاحتياط عند الاطلاع على كتب السلف وعند الحكم على الناس»[١٦٨] وهو ما يتضح جزئياً في الحلقة السادسة من المراجعات، حيث يكاد يؤكد تاريخية مفهوم الدار، وعدم ثبوتيته النصية: «وقديماً كان الناس متميزين: المسلمون

---

(١٦٤) الشريف، المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٦٥) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٣٩.

(١٦٦) الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٣)،» ص ١٤.

(١٦٧) سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٨)،» نوافذ (٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧)، ص ٤١، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10856.htm>.

(١٦٨) الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٢)،» ص ٩.

في دار الإسلام، والكفار في دار الحرب ومن أسلم منهم هاجر إلى دار الإسلام، وأهل الذمة في دار الإسلام يتميزون في المظهر عن المسلمين، وكل هذا لا وجود له اليوم، والغالب على الناس اليوم هو جهالة الحال وخصوصاً مع عدم وجود دار إسلام تقبل بهجرة من أسلم في بلاد الكفار، ومع العجز عن إلزام الكفار بلبس الغيار (التميز في المظهر) بسبب العجز أصلاً عن إقامة الحكم الإسلامي، فأصبح المسلمون منتشرين في معظم بلدان العالم لا يتميزون في المظهر عن غيرهم»[١٦٩] ويلمح إلى مراجعة أخرى حيث يرى عدم كفر من هاجر لدار الكفر وطلب اللجوء السياسي إليها، اضطراراً، رغم أنه في **الجامع** لم يقل بذلك ونقل أقوالاً لـ ابن حزم وغيره توجب الهجرة من دار الكفر، وقد تكون مستحبة أو معذورة، ولكن لم يتناول موضوع اللجوء السياسي وهو الجديد الذي يتناوله في مراجعاته حيث يقول: «لا أرى أن طالبي اللجوء السياسي بالبلاد الأجنبية اليوم مرتدّون، ولا أقول بذلك للفارق بين الحال الآن وما كانت عليه قديماً من وجود دار الإسلام التي تقبل بهجرة أي مسلم إليها وتؤمنه فهذا متعذر الآن. ولهذا فإن اللجوء السياسي اليوم يشبه الهجرة إلى دار الأمن (كالحبشة في أول الإسلام) أو هو من باب (اختيار أخف الضررين). وقد صرح ابن حزم... في المحلي (ج ١١) أن الإقامة بدار الحرب للمضطر جائزة وليست ردة بشرط ألّا يشاركهم في محاربتهم للمسلمين، وذكر في ذلك خبراً نسبه للزهري (محمد بن شهاب)...»[١٧٠].

وبالعكس من ذلك جوّز أمان أهل دار الكفر إذا دخل المسلم بلادهم، فيقول: «وحتى لو دخل بلادهم بتأشيرة مزوَّرة ظنوها صحيحة لوجب عليه الوفاء وقد ضرب محمد بن الحسن الشيباني... لهذا صوراً فراجعها بكتابه السير الكبير وهذا الحكم خاص بدخول المسلم بلاد الكفار الأصليين»[١٧١] وهذه الأحكام والرؤى - سواء كانت واضحة المراجعة أم لم تتضح بها - تحمل مراجعات لمفهوم الدار وأحكامها التي سبق أن التزمتها السلفية الجهادية والدكتور فضل في مرحلته الأولى.

كما أنه كذلك يصحح مفهومه للدار بعموم، ويصحح مفهوم عقد الأمان للسائحين، وعدم قتلهم، ويحدد «موانع قتل السائحين» في ستة موانع:

«أولها: عدم تمايز الدارين، وثانيها: أنهم قد يدخلون عبر أمان شرعي من مسلم يدخلون في ذمته، وثالثها: أن قتل الكفار لا يجوز حتى في وضع الحرب في حالات معينة، ورابعها: ضرورة المعاملة بالمثل، فكما يعاملون المسلمين ممن دخلوا في ذمتهم وبتأشيرة سلطاتهم تجب معاملة

---

(١٦٩) سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٦)،» نوافذ (٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧)، ص ٢٩، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10820.htm>.

(١٧٠) سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٥)،» نوافذ (٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧)، ص ٢٦، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10804.htm>، قارن بـ: ابن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٢، ص ٦٤٠ وما بعدها.

(١٧١) ابن عبد العزيز، المصدر نفسه، مج ٢، ج ٢، ص ٦٥٣.

المسلمين لهم، والخامس: ثارات الجاهلية الانتقام من الحكومات العدوة للجماعات الجهادية بقتل شخصيات لا ذنب لها، والسادس: المعاملة بالحسنى، لأنهم ما جاؤا مقاتلين أو لحرب وقتال». ثم يعقب بقوله «فهذه ستة موانع يكفي كل منها بمفرده للكف عن الأجانب والسياح وعدم التعرض لهم بسوء أو أذى، فكيف إذا اجتمعت كل هذه الموانع أو بعضها في حقهم؟ وأنا لم أذكر ضمن هذه الموانع تأشيرة السلطات في بلدان المسلمين والتي قد لا يعتبرها البعض مانعاً، وإنما ذكرت غيرها من الموانع»[١٧٢].

وهو ما أعطى للظواهري في التبرئة فرصة الرد عليه والسؤال: «فلماذا لم يذكرها؟ وقد أحسنَ إذ لم يذكرها كمانع، وهذا حق، ولعله يشير إلى أنه يعتبر الحكومات كافرة مرتدة لا أثر للتأشيرة التي يمنحونها للسياح (على القول بأنها أمانٌ) في عصمة دمائهم وأموالهم»[١٧٣] والصواب أن د. فضل لا يزال يرى الحاكم بالقوانين الوضعية كافراً، والكافر لا يلزم المسلمين عهده! رغم محاولته الفكاك غير الكاملة من أسر مفهوم الدار والتحرر منه أو التطور به فيما سبق أن أوردناه وفي حديثه عن أوضاع أهل الذمة الآن، إلا أن قدرته على الحسم والنقد الذاتي والتأسيس الجديد المعلن، والمتراجع عما سبق تثبيته من الخطأ لم يحدث.

وهنا نلاحظ صحة ملاحظة الظواهري على سيد إمام في هذا النص، لأنه حقيقة لم يصحح مفهوم تكفير الحاكم على الحاكمية الذي سبق أن أسس له في الجامع، بل يميل إليه في الوثيقة كذلك دون أن يعلنه، ولكن يوجد ما يدل عليه.

د ـ المدخل المقاصدي وفقه الواقع

يلتقي صاحب المراجعات مع فهم ابن تيمية لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي لم يكن أقل اعتدالاً من مذهب معاصره الحنبلي أيضاً نجم الدين الطوفي (ت ٧١٦هـ) الذي يعتبر أحد رواد فكرة المقاصد، ويدلل على ذلك بالقصة التي نسبت إلى ابن تيمية حين زار معسكر المغول أيام غزوهم لبلاد الشام، «حيث كان التتار يشربون الخمر كعادتهم، ولما أراد أن ينكر عليهم من كان معه، نهاه بحجة أن في كفهم عن الشرب مضرة أكبر للمسلمين»[١٧٤].

ويقول في الواقعية ومراعاة مقتضى الحال أثناء انتقاده ممارسات الجهاد وعملياتهم في مصر ويضع عددا من الضوابط للتكفير وموانع قتل المدنيين ويخصص حلقتين من مراجعاته نصائح للجهاديين، منها قوله في الاتساع والتكيف مع الواقع، كقوله لهم: «وقال النبي (ﷺ) (إنما يرحم الله من عباده الرحماء) متفق عليه، وقد كان رسول الله (ﷺ) أسوة حسنة لأمته في ذلك، فعندما اعترض

---

(١٧٢) الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٦)،» ص ٣١.

(١٧٣) الظواهري، التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(١٧٤) مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد [وآخرون] (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٢٤٨.

مسيلمة رجلين من المسلمين أقر له أحدهما بالنبوة فخلى سبيله، وأبى الآخر فقتله، عذر النبي (ﷺ) الأول وأثنى على الثاني. وكذلك عندما خرج الأسود العنسي، باليمن وادَّعى النبوة وغلب على صنعاء انقسم الصحابة ثلاثة أقسام، منهم من قفل راجعاً إلى المدينة كالمهاجر بن أبي أمية، ومنهم من تخفى باليمن كمعاذ بن جبل، ومنهم من احتال على الأسود حتى قتله وهو فيروز الديلمي، فلم يعاتب النبي (ﷺ) من رجع ومن تخفى وأثنى على فيروز كما رواه البخاري، والخبر بطوله في «تاريخ الرسل والملوك» لـ ابن جرير الطبري،...»[175].

كما قدم نصائح لولاة الأمر بتطبيق الشريعة الإسلامية وتقليل المفاسد الظاهرة في البلاد والعباد التي تستفز الشباب وتدفعهم للتشدد، وتشجيع دعاة الإسلام وتيسير عملهم، ثم ختم وثيقته في الحلقة الخامسة عشرة بثقته وإيمانه بانتصار الإسلام في النهاية وبقائه إلى آخر الزمان، وهو يستثني في كل ما قاله الجهاد في فلسطين أو العراق الذي أوقف الزحف الصهيوني والأمريكي لباقي العالم الإسلامي[176].

هـ ـ الرجوع عن الخروج على الحاكم

كما صنعت مراجعات الجماعات المقاتلة الليبية، أو دراساتها التصحيحية ـ التي عرضنا لها سابقاً ـ صنع د. فضل منظِّر الجهاد والقاعدة في مراجعاته وراجع مفهوم الخروج على الحاكم، فعرض للفتن أو الثورات التي حدثت في صدر الإسلام، مستحضراً فقه النتائج والمآلات، كما كان في ثورة الحسين بن علي (ﷺ) (٦١هـ) في ثورة أهل المدينة في الحرة (٦٣هـ) وابن الأشعث (٨١هـ) وغيرهم أخذوا بعموم أحاديث تغيير المنكر باليد كحديث أبي سعيد مرفوعاً (من رأى منكم منكراً فليغيره...) وحديث ابن مسعود مرفوعاً (فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن...)، وهذا خطأ لأنه إذا جاز تغيير المنكر باليد عند القدرة بين الرعية فإنه لا يجوز مع السلطان للنهي الخاص الوارد في ذلك وهو مقدم على الأمر العام الوارد في الأحاديث السابقة» كما ينقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية ما قاله في الخروج من أنه كان مذهباً قديماً للسلف ثم استقر الإجماع على المنع منه، وكذلك عن غيره[177].

وبينما أكدت كل من الجماعة الإسلامية المصرية والمقاتلة الليبية تراجعها عن تكفير الحاكم، لم يوضح د. فضل موقفه من ذلك حتى تاريخه، وهو لا يزال يقول بكفر الحاكم بالقوانين الوضعية، ويرفض أي تشريع غير الشريعة الربانية، وطنياً كان أو دولياً، كما يتضح من تصريحاته وتأليفاته

---

(١٧٥) سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (١٤)،» نوافذ (٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧)، ص ٧٥، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10916.htm>.

(١٧٦) سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (١٥): الحلقة الأخيرة،» نوافذ (٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧)، ص ٨٤، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10924.htm>.

(١٧٧) الشريف، وثيقة «ترشيد العمل الجهادي (٥)،» ص ٢٤ ـ ٢٥.

الأخرى، ولكنه في هذه الوثيقة يؤكد التفريق بين العلم بكفر الحاكم وبين الخروج عليه، فهذا شرطه القدرة عليه، ومتى تحقق العجز لم يجب، وهو ما سبق أن أشار إليه عبد القادر بن عبد العزيز قبل مراجعاته في الجامع بعد خروجه من جماعة الجهاد، حيث انتقد الجماعات الجهادية بالتعجل! وعدم الاستعداد الجيد، فقال: من أوجه التقصير التعجل في العمل الإسلامي: والتعجل علة الحرمان، كما يقول الفقهاء، وقالوا: من تعجّل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه. ومن صور التعجل التي ذكرها.. تعجل الصدام المسلح مع الحكومات الكافرة قبل الاستعداد الكافي لذلك بما لهذا التعجل من آثار مدمرة أحياناً. وليس الواجب الشرعي هنا هو مجرد النكاية في الحكومات الكافرة حتى يقدم عليها بضع عشرات من المسلمين وإن كانت هذه النكاية هي عمل صالح في ذاتها لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾[178]، ولكن الواجب هو تغيير هذه الحكومات وإزالتها وإقامة حكومة إسلامية لا مجرد النكاية، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾.. ولكن الجديد في المراجعات أنه طرح حلولاً أخرى واتسع كما أشرنا من قبل فقال: «والجهاد ليس هو الخيار الشرعي الوحيد لمواجهة الواقع غير الشرعي وإنما هناك خيارات أخرى كالدعوة والهجرة والعزلة والعفو والصفح والإعراض والصبر على الأذى وكتمان الإيمان، والفقيه هو من يختار الخيار المناسب من هذه لواقع معين، وقد عمل بها كلها رسول الله (ﷺ) وكثير من أصحابه (ﷺ) بحسب الاستطاعة وظروف الواقع وبما ينفع الدين وأهله ولا يعود عليهما بالضرر أو المفسدة، وقد سبق بيان ذلك، وقد قيل: ليس الفقيه من يميز بين الخير والشر فهذا يدركه كثير من الناس، وإنما الفقيه من يختار أهون الشرَّين وأخف الضررين» وينقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله في الموازنة بين المصالح والمفاسد حيث يقول «وقد ذكر ابن تيمية... قاعدة في الموازنة بين المصلحة والمفسدة فقال (فتبين أن السيئة تحتمل في موضعين: دفع ما هو أسوأ منها إذا لم تدفع إلا بها، وتحصيل ما هو أنفع من تركها إذا لم تحصل إلا بها. والحسنة تترك في موضعين: إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها، أو مستلزمه لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة، هذا في ما يتعلق بالموازنات الدينية)»[179].

ويضيف د. فضل في مراجعته ونقده لممارسات الجماعات الجهادية السابقة في الخروج على الحاكم عدداً من النقاط:

- عدم مناسبة خيار الصدام والخروج على الحاكم الآن: «وسواء كان ترك الحكم بالشريعة كفراً أو كفراً دون كفر أو معصية، فإننا لا نرى أن الصدام مع السلطات الحاكمة في بلاد المسلمين باسم الجهاد هو الخيار المناسب للسعي لتطبيق الشريعة».

---

(١٧٨) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ١٢٠.

(١٧٩) الشريف، المصدر نفسه، ص ٢٥.

يقول سيد إمام: «فالجهاد لا بد له من مقدمات ومقومات تعتبر من شروط وجوبه فإذا انعدمت سقط الوجوب، ومنها دار الهجرة والنصرة (كالمدينة) أو دار الأمن (كالحبشة بالنسبة للصحابة) أو القاعدة الآمنة (كأبي بصير)، والنفقة اللازمة للجهاد، وتأمين ذراري المسلمين (نسائهم وعيالهم) والتكافؤ في العدد والعدة بين طرفي الصدام، والفئة التي يمكن التحيز إليها، وتميز الصفوف حتى لا تنتهك دماء المعصومين وحرمتهم، كل هذه المقومات مفقودة بما يجعل الجهاد لا يؤدي إلى النتيجة المرجوة من إظهار الدين وتحكيم الشريعة، وهذا هو الواقع فعلاً في معظم البلدان»[١٨٠].

• عدم جواز قتل المدنيين: كما نجده يستند إلى ابن تيمية في الحلقة الثامنة «حرمة قتل المدنيين» في سياق انتقاداته لممارسته القاعدة في العراق وغيرها من القتل على الطائفة وقتل الشيعة واستهدافهم بشكل عام، حيث لم يرَ شيخ الإسلام ابن تيمية كفرهم ولم ير القتل على اختلاف المذهب، يقول فضل في ذلك: «ولا يجوز التعرض للمنتسبين إلى الإسلام بسبب اختلاف المذهب، فقد ظهرت في زماننا هذا كثير من البدع مثل: القتل على الجنسية، والقتل على المظهر، والقتل على الهوية، والقتل على الأسماء، والقتل على المذهب، ومنه قتل الشيعة. ويستشهد سيد إمام في عصمة دم الطوائف والمذاهب بقوله ابن تيمية في كتابه منهاج السنة النبوية أنه لم يقل أحد من علماء السلف بتكفير الشيعة في الجملة، هذا حاصل كلامه، والمسلم معصوم الدم والمال، إن خالف في المذهب»[١٨١].

ونذكر أن كتب عبد القادر بن عبد العزيز في مرحلة التأسيس الأولى، انتشرت انتشاراً كبيراً في العراق، بعد سقوط بغداد سنة ٢٠٠٣، حسب شهادات العديد من عناصر الجهاديين، ولعلها أثرت في الزرقاوي في بعض مواقفه، وفي جدله المشهور مع شيخه أبي محمد المقدسي بعد نصيحة الأخير له التي عنونها: «مناصرة ومناصحة» بعدم القتل على الطائفة والمذهب واللون وما شابه[١٨٢] وبعد هذه المعركة كان رد أنصار الزرقاوي استناداً إلى فتاوى عبد القادر بن عبد العزيز تحديداً في جواز تكفير عموم الشيعة[١٨٣].

وقد رفض الزرقاوي موقف ابن تيمية في عدم تكفير عموم الشيعة، وعدم استحلال دمائهم، ورآه رأياً خاصاً بعصره، متبعاً آراء من رآهم من منظّري السلفية الجهادية المعاصرة، في رده على شيخه المقدسي، حيث يصف الأخذ بها أنه من الظلم قائلاً: «ومن الظلم أن يؤتى بفتوى ابن تيمية

---

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٨١) الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٨)،» ص ٤٤ ـ ٤٥.

(١٨٢) انظر: «انتقاد أبي محمد المقدسي للزرقاوي: مناصرة ونصيحة،» منبر التوحيد والجهاد (جمادي الآخرة ١٤٢٥هـ)، <http://www.tawhed.ws/r?i=2979>، وانظر أيضاً ردّ الزرقاوي عليه في: أبو مصعب الزرقاوي، «بيان وتوضيح لما أثاره الشيخ المقدسي،» مدوّنة أخبار ومعلومات وتصحيح مفاهيم (٩ آذار/مارس ٢٠١٣)، <http://ak-ma.blogspot.ae/2013/03/blog-post_9.html>.

(١٨٣) أبو قدامة الهامي (هو صهر الزرقاوي). انظر: الهامي، الزرقاوي: الجيل الثاني للقاعدة: دراسة منهجية ونقدية، <http://www.e-prism.org/images/Zarqawi_-_Al-Jil_Al-thani.pdf>.

في عصره ثم تنزّل على واقع الرافضة اليوم (من دون النظر إلى الفوارق بين العصرين)، ثم هناك من العلماء من تكلم في كفر الرافضة بأعيانهم كالشيخ حمود العقلاء... والشيخ سليمان العلوان والشيخ علي الخضير... والشيخ أبي عبد الله المهاجر والشيخ الرشود...»[١٨٤].

و ـ العودة إلى منطق الداعية لا القاضي

عرفت المراجعات تحولاً جوهرياً من الشدة والإصرار الجهادي إلى مرونة الشريعة ومقاصدها. يقول د. فضل في مراجعاته، عن تعدد الخيارات والوسائل الشرعية من أجل تحقيق الهدف الشرعي: «فعلى المسلم أن يعمل وفق الشريعة وليس عليه إدراك الغايات فهذه ترجع إلى قدر الله ومشيئته سبحانه، والأخذ بالأسباب الصحيحة ينفع ما لم يعارضها القدر، وبهذا تعلم أنه ليس صحيحاً أن (كل عمل تقاصر عن تحقيق مقصوده فهو باطل)، فهذا نبي من الأنبياء (ﷺ) قد أدى ما عليه من الدعوة ولم يتبعه أحد فلم يتحقق مقصوده أو بعضه، فهل كان عمله باطلاً؟ وذلك لأن الله تعالى قد قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[١٨٥]، وهذا نبي لم يطعه أحد فهل كان عمله باطلاً لما تقاصر عن تحقيق مقصوده؟»[١٨٦].

١١ ـ تطورات منهجية في خطاب مراجعات السلفية الجهادية

بعد عرضنا للمراجعات الجهادية والتعريف بأصحابها يتأكد لدينا الفوارق المنهجية والسمات الفارقة بين كل من خطاب التأسيس الجهادي، الذي غلب عليه النداء الحركي والهياج العاطفي والفكري إن صح التعبير، والتثوير العقيدي، وخطاب المراجعات الجهادية فيما بعد، سواء في خطابها الأول وأسسه الفكرية بعموم، أو في قراءتها الخاصة لـ ابن تيمية بالخصوص وما سبق أن استندت إليه منه، وهي ملامح عامة تجمع بين مختلف المراجعات التي عرضنا لها، نفصلها في ما يأتي:

أ ـ تصحيح الفهم لموقف السلف من مسألة الحكم

نرى أن الحاكمية قطعت، كأيديولوجيا وتأويل زائف، مع الفهم السلفي لمسألة تاريخية الحكم والسياسة في الإسلام، وأنها مسألة قدرة واجتهاد وشوكة، وأعاقت سؤال النهضة والإصلاح الإسلامي، الذي كان متصاعداً قبل هذا التاريخ بعقود، منذ إرهاصات بزوغها مع سقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤، ثم تتابعت دورات غلواؤها طوال القرن العشرين، وعقد ونصف العقد من القرن الحادي والعشرين، مع تبلور أكثر اتجاهاتها صلابة ومفاصلة، وهو السلفية الجهادية

---

(١٨٤) الزرقاوي، المصدر نفسه.

(١٨٥) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٦٤.

(١٨٦) الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (١)،» ص ٧.

وتنظيماتها، كالقاعدة وفروعها، ثم ما سُمي منذ عام ٢٠١٢ «تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام»، الذي سيطر على مناطق واسعة في سورية والعراق عامي ٢٠١٣ و٢٠١٤ على الترتيب.

ووفق قانون الفعل ورد الفعل، تنتج كل موجة تطرف جديدة موجة إصلاح ومراجعة جديدة، تراجع مواقفها ومفاهيمها وتأويلها، وقد أنتجت السلفية الجهادية في مراجعاتها تصحيحاً مهماً لبلورة موقف أهل السنة والجماعة من مسألة الحكم من جديد. وتوضيحاً لهذه المسألة نذكّر بقول ابن تيمية ـ السند الأكثر تشوهاً في أفكار هذه الجماعات ـ وقوله المشهور عن قتال الأئمة حين قال: «مِن أصول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة وترك قتال الأئمة وترك القتال في الفتنة»[187].

وهو ليس في هذا وحده، بل هو فهم أئمة السنَّة وجمهورهم، ولذا استقرت هذه الجماعة وانتشرت واستقرت دون غيرها من الفرق الكلامية السياسية التي ركزت على فكرة الخروج على السلطة، أو انعزلت في حدود خاصة بها، وسنضرب على ذلك مثالين من هذا الفهم السلفي يوضحان ما نذهب إليه هما كما يأتي:

المثال الأول: المحنة كدلالة على عدم الخروج أو التكفير: رغم شيوع القول بتكفير القائل بخلق القرآن دون تعيين عند كثير منهم، وهو القول الأشهر للإمام أبي حنيفة وللإمام أحمد والشافعي، ويعبر عن ذلك الإمام اللالكائي (ت ٤١٨هـ) بقوله:

«مقالة السلف الصالح: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن من قال بخلقه فهو كافر، وأسندها إلى خمسمائة وخمسين إماماً، سوى الصحابة الأخيار (ﷺ) ثم قال ناقلاً إجماع الأئمة حتى عصره على ذلك: «ولو اشتغلتُ بنقل قول المحدِّثين لبلغتْ أسماؤهم ألوفاً كثيرة، لكني اختصرت وحذفت الأسانيد للاختصار، ونُقلَتْ عن هؤلاء عصراً بعد عصر لا ينكِر عليهم مُنكِر، ومن أنكر قولهم استتابوه، أو أمروا بقتله، أو نفيه، أو صلبه»[188].

وقد فسر ابن تيمية أدلة هذا القول، رغم أنه لم يقل ولا أحمد بتكفير الجهمية، ورفض تكفير المعين، فرقاً بين تكفير المقالة والقائل[189]. إلا أنه رغم هذا الإجماع والموقف من المقالة ورغم توالي امتحان إمام السنة ابن حنبل من قبل السلطة القائلة بها، في عصر ثلاثة خلفاء كلهم قالوا بخلق القرآن: أولهم الخليفة أبو عبد الله المأمون (ت ٢١٨هـ) وثانيهم الخليفة المعتصم أبو إسحاق محمد (ت ٢٢٧هـ) الذي خلفه يوم وفاته ابنه [ثالثهم] الواثق أبو جعفر هارون (ت ٢٣٢هـ) واستمرت المحنة طوال عهودهم، ومورس ضده التعذيب! والتكفير والحبس، وعذب الإمام أحمد وعدد

---

(١٨٧) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ١٢٨.

(١٨٨) أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم، تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، ٩ ج (الرياض: دار طيبة، ١٩٩٥)، ج ٢، ص ٢١٦ ـ ٣١٢.

(١٨٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: بيان تلبيس الجهمية في بدعهم الكلامية (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٤٢٦ هـ/[٢٠٠٥م])، ج ٣، ص ٥١٨ ـ ٥١٩، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٧، ص ١٢.

من أهل السنة معهم في فتنة خلق القرآن، إلا أنه لم يَدْعُ لخروج ولم يقل بالخروج، وظل يصف كلاً منهم بإمارة المؤمنين، رغم قوله بكفر من قال بهذه المقالة(١٩٠). وهذا نموذج دال على موقف السلف من مسألة الخروج على الحكام في المسائل التي تتعلق بالإيمان وعقيدته، وليس بمسائل الحكم والجور الذين دعوا للصبر عليه.

المثال الثاني: الماوردي وحكم دار البغي أو الردة: تناول أبو الحسن الماوردي في الأحكام السلطانية قسماً جديداً من أقسام الديار، وهو دار البغي أو دار البدعة، ويسميها أيضاً دار الردة، نجد قاضي القضاة أبو الحسن الماوردي يتناول بشكل واقعي دار الإسلام، وهي الدار التي ينحاز لها أهل البغي أو البدعة من فرق المسلمين. وفي حكمها نجد الواقعية والاجتهاد وتقدير المصالح والمفاسد حاضراً عند هذا الفقيه السلطاني، فهو لا يقول بقتالهم قولاً واحداً، ولكن يفصل فيه تفصيلاً يغيب مثله عن منظري السلفية الجهادية المعاصرين جميعاً، أصحاب الحل الواحد قتالاً وتكفيراً وإخراجاً، فيقول الماوردي بعد أن يعرف بها يضع شروطاً لقتالهم كما يأتي:

(١) الترك سياسة العدل معهم: وشرطه عند الماوردي عدم خروجهم عن الطاعة ووقوعهم تحت القدرة: «فإن لَمْ يَخْرُجُوا بِهِ عَنْ الْمَظَاهِرِ بِطَاعَةِ الْإِمَامِ وَلَا تَحَيَّزُوا بِدَارٍ اعْتَزَلُوا فِيهَا وَكَانُوا أَفْرَاداً مُتَفَرِّقِينَ تَنَالُهُمْ الْقُدْرَةُ وَتَمْتَدُّ إلَيْهِمْ الْيَدُ تُرِكُوا وَلَمْ يُحَارَبُوا وَأُجْرِيَتْ عَلَيْهِمْ أَحْكَامُ الْعَدْلِ فِيمَا يَجِبُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ مِنْ الْحُقُوقِ وَالْحُدُودِ» واستدل على ذلك بموقف علي من الخوارج بداية أمرهم(١٩١).

(٢) لا قتل ولا حد فيمن ظلم منهم: يقول الماوردي أن للإمام بعد أن يعظهم وينصحهم، حال أظهر أحدهم الفساد أن يعزر من أفسد منهم، دون أن يظلم، وليس له قتلهم ولا حدهم ببغيهم وبدعتهم! يقول الماوردي: «وَجَازَ لِلْإِمَامِ أَنْ يُعَزِّرَ مِنْهُمْ مَنْ تَظَاهَرَ بِالْفَسَادِ أَدَباً وَزَجْراً وَلَمْ يَتَجَاوَزْهُ إلَى قَتْلٍ وَلَا حَدٍّ»(١٩٢).

- حال اعتزالهم بدار وفيه أمران:

ـ الأول: خيار السلام: طالما لم يناجزوا الأمة والجماعة بقتال، يقول الماوردي: «وَتَحَيَّزَتْ بِدَارٍ تَمَيَّزَتْ فِيهَا عَنْ مُخَالَطَةِ الْجَمَاعَةِ فَإِنْ لَمْ تَمْتَنِعْ عَنْ حَقٍّ وَلَمْ تَخْرُجْ عَنْ طَاعَةٍ لَمْ يُحَارَبُوا مَا أَقَامُوا عَلَى الطَّاعَةِ وَتَأْدِيَةِ الْحُقُوقِ»(١٩٣).

---

(١٩٠) في محنة الإمام أحمد بن حنبل، انظر: فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط ٢ (عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٠).

(١٩١) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٥٨.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٨.

ـ الثاني: خيار الحرب: متى نابذوا الإمام والجماعة بالحرب فلولا منابذتهم لهم بالقتل ما قاتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ﷺ)، كما يضع الماوردي ثمانية فروق للقتال بين قتال المشركين وقتال البغاة، وهذا التفصيل نجد الماوردي يمتد به في قراءة مفهوم وأحوال الدار وتبدلاتها وشروط القدرة في نهج واقعي وتاريخي يستلهم النص ويقرأ السياق دون أحادية أو تصلب تميز بها طرح الجهاديين(١٩٤).

هذه نماذج من فهم السلف في أهل السنَّة والجماعة، لمسألة الفتنة والخروج، والعلاقات بالآخر، نرى أن المراجعات استعادت بعضاً منها وفي اتجاهها، تجاوزاً لمنعطف الحاكمية وثورته العاطفية وثورانه الأيديولوجي المتجاوز لتاريخهم ولكثير من آرائهم، والذي كان يعلن انفصاله عنهم وتخطئته لهم في أحيان كثيرة كما ذكرنا.

ب ـ إعادة الاعتبار للتاريخ

عبر الاستناد إلى التاريخ الإسلامي السياسي والقراءة الجديدة له، في مراحل الفتن والثورات والخروجات، وما ترتب عليها من نتائج لم تضف إلى الدين وصورته ولا دنيا المسلمين وسعادتهم شيئاً، ولكن قسمتهم وكانت الإمامة والمسألة السياسية فارقة وفاصلة بين المسلمين، وأثرت سلباً في الاعتقاد القرآني الصافي الذي عرف قبلها، وهو ما ألجأ أهل السنة والجماعة كما يقول ابن تيمية وتنقل هذه المراجعات عنه في منهاج السنَّة للقول إن الخروج كان مذهباً قديماً لأهل السنّة ثم استقر الإجماع على المنع منه. هكذا حضر التاريخ في فهم المثال، والتجربة والتطبيق في فهم التنظير، بعد أن كان عبد القادر بن عبد العزيز يلح على رفض تدريس ما يسمى فقه السيرة واستنتاج الأحكام أو الفقه من نزولها إلى تنزيلها على الواقع المعاصر.

استطاعت السلفية الجهادية وجماعاتها تجاوز انحباسها النصوصي، والتصالح مع تفهم التمرحل التاريخي وحركيته، وكذلك تفهم الفكر السياسي الإسلامي والأحكام السلطانية في قول أغلبها بعدم الخروج، وتوجه الكثير منها للأمة لا للدولة، وللنصيحة لا للخروج، بل ذهب كثير من أعلام الأئمة والعلماء لاعتزالهم، ورفض العمل مع النظام أو معارضيه، كالحسن البصري وأبي حنيفة.

ج ـ اعتماد فقه المآلات والنتائج

فبعد إنكار للواقع وممكناته، والاكتفاء برفضه، والإسراع صداماً لتغييره، في اعتماد صلب على ظاهرية النصوص والامتداد بها منطلقات فقهية ونظرية للجماعة الجهادية تبريراً للوقائع وصداماً مع الواقع، الذي رفضت فيه ما طرحته الحركات الإسلامية السياسية غير الجهادية، والكثير من المفكرين والفقهاء الإسلاميين المعاصرين عن ضرورة اعتبار المآلات وفقه النتائج، وسماه البعض

---

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

فقه الأولويات، عادت هذه الجماعات بعد أن رأت مآلات كثير من عناصرها المخلصة ومآلات المجتمع بكثير من أفعالها، لاعتماد فقه النتائج والمآلات، ولذا نلاحظ أنه لم تخلُ مراجعة من المراجعات من نقد الممارسة السابقة لها أو ممارسات غيرها، وقراءة نتائج الممارسات والتنظيرات الفقهية السابقة، وهم في الآن نفسه يطرحون المبررات الشرعية للمراجعات الجديدة.

وإن اختلفت مساحات فقه الواقع وقراءته، بين مراجعة وأخرى، حيث ركزت مراجعات المقاتلة الليبية على التأسيس الفقهي الجديد، واهتمت بتصحيح المسائل العلمية التي اعتمدت عليها في السابق، دون التطرق إلى ممارساتها وما اعتبرته أخطاء سابقة نتجت من اجتهادات خاطئة، ركزت مراجعات كل من الجماعة الإسلامية المصرية ومراجعات منظر السلفية الجهادية سيد إمام الشريف، على نقد الممارسات الخاطئة السابقة والمعاصرة، للجماعات الجهادية، سواء ممارساتها، أو ممارسات الجهاد والقاعدة، وانتقاد أمرائها وما يستندون إليه، فكانت مراجعاتهما نظرية وعملية في آن واحد، وهو ما يعني مساحات الواقع والتحامه بمقاصد الشريعة المرنة السمحاء، التي مكنت لفقه الموازنات والمصالح والمفاسد منذ عصر التدوين وحتى الآن.

د ـ حضور المنهج والمدخل المقاصدي

فقد أعادت هذه المراجعات اعتباراً، كان منسياً في تأسيساتها الأولى، لفكرة مقاصد الشريعة وضرورياتها، وهو المبحث الأصولي الفقهي الفكري، الذي لم تلتحم به في السابق، الالتحام الذي تستحقه، سواء لإغراقها في النداءات الحركية أو لاستغراقها في المنظومة السلفية التي حولتها جهادية فلم تنتبه للجوانب العقلية والإنسانية والواقعية فيها، بل كانت تعلن كثير من أصوات السلفية الجهادية رفضها لمفهوم المقاصد واعتماده في قراءة مسائل الجهاد والخروج وما شابه، وأنه يعطل العمل بالشرع في هذه الحالة.

وهنا يحضر بالخصوص خطاب ابن تيمية واجتزاؤها السابق له، وانتقاؤها منه ما لا ينسجم مع مجمل هذا الخطاب. وتبعاً لهذا الاعتماد الجديد حضر اعتماد فكرة التدرج في الأحكام ومراعاة الأحكام لمقتضى الحال وتعدد الخيارات الشرعية تجاه المسائل الماثلة في الواقع، وغير ذلك، بدلاً من السردية الخطية التي اعتمدتها هذه الجماعات في السابق.

هـ ـ إعادة الاعتبار لفقه الاختلاف

من الملاحظات المنهجية المهمة التي أكدتها المراجعات نجد إعادة الاعتبار لفقه الاختلاف، وتراث الاختلاف الضخم في الفقه لإسلامي الذي يبلغ به البعض ستمئة كتاب[١٩٥]، فنلحظ اتساعاً

---

(١٩٥) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، هذا ما تحتوي عليه نسخة المكتبة الخديوية من كتاب إختلاف الفقهاء، طبع على نفقة مصحّحه الدكتور فريدريك كرن الألماني البرليني، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٠٢])، ستمائة كتاب في علم الاختلاف فقط، واختلاف الفقهاء لمحمد بن نصر المروزي. انظر: أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي، اختلاف =

لدى المراجعات التي سبق أن عرضنا لها، تأكيداً لهذه المعاني، وتأكيداً لأن ما يطرحونه ليس إلا اجتهادات تحتمل الخطأ والصواب، بعد أن كانت اجتهاداتهم السابقة تحتكر تصور الحق والصواب وتفاصل عليه.

إن مبحث الاختلاف لم يكن موجوداً لعرض الآراء المخالفة، والاتساع للشريعة التي هي كل الآراء المعتبرة وليست رأياً واحداً، ونجد الميل إلى المرونة مع ذلك، والتورع عن سفك الدماء والغلو في التكفير، في خطاب مراجعات هذه الجماعات كقول د. فضل في وثيقته: «انتشرت الصدامات في مختلف البلدان من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، وقد خالطت هذه الصدامات كثير من المخالفات الشرعية مثل القتل على الجنسية والقتل بسبب لون البشرة أو الشعر والقتل على المذهب، وقتل من لا يجوز قتله من المسلمين ومن غير المسلمين، والإسراف في الاحتجاج بمسألة التترس لتوسيع دائرة القتل، واستحلال أموال المعصومين وتخريب الممتلكات، ولا شيء يجلب سخط الرب ونقمته كسفك الدماء وإتلاف الأموال بغير حق، وهذا من موجبات الخذلان في الدنيا والحرج والمؤاخذة في الآخرة، قال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(١٩٦).

و ـ إعادة الاعتبار لفكرة «الدولة»

لطالما ركزت الجماعات الجهادية جهدها على التمكين لفقه الجماعة وأهدافها، لا فقه الدولة والمجتمع والواقع المعيش، وهو ما أهملت معه كل تراث الفكر السياسي الإسلامي، الذي رغم قلّته أو ندرته قياساً على غيره من أبواب هذا التراث، كما تمثل بالأحكام والآداب السلطانية، وبتصورات الإمامة والحكم والسياسة الشرعية.

ورغم أن السلفية الجهادية الحاكمية الغاية، هي سياسة المضمون، وكان الأولى بها استدعاء ما يتماس مع هذه الغاية والمسألة السياسية بعموم من التراث الإسلامي، حيث أجمعت كلها على إعادة الخلافة وإقامتها كهدف نهائي لها، بعد أن سقطت آخر تمثلاتها بسقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤، إلّا أنها لم تلتحم به ولم تتعرف إليه كما يجب، وأهملت في الاتجاه نفسه علوم الاجتماع التاريخي في قراءة القديم أو المعاصر.

إن هذا الجانب من تراثنا علّه كان الألصق بفهم السياقات التاريخية، والأوجب من أجل فقه الواقع ومفاهيم القوى وتوازنها، وشروط القدرة والتغلب والموقف من المخالف العقيدي

= الفقهاء، تحقيق محمد طاهر الحكيم (الرياض: مكتبة أضواء السلف، ٢٠٠٠)، وقد طُبعَ عدّة طبعات، ومنها: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، رفع الملام عن الأئمة الأعلام (الرياض: الرئاسة العامة للإفتاء والبحوث بالمملكة العربية السعودية، ١٩٨٣)، واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى واختلاف أبي حنيفة والأوزاعي وغيرها. انظر: الطبري، اختلاف الفقهاء، ص ٥ ـ ٨.

(١٩٦) القرآن الكريم، «سورة النور،» الآية ٦٣، وانظر أيضاً: الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (١)،» ص ٤.

والسياسي وما شابه، ونرى أنه كان سبباً رئيساً لأزمة الجماعات والحركات الجهادية قبل المراجعات هو إغراقها الفقهي، دون المعرفي والكلامي، وخلطها بين العقيدي والسياسي فيه، دون استلهام أو تماهٍ مع مناحي الواقعية في الأحكام السلطانية والتراث السياسي الإسلامي عموماً، الذي نظن أنه لو حدث تطوير كامل وشامل لكان رافداً لإنتاج حداثة إسلامية مختلفة، على مستوى الواقع والاعتقاد في آن.

ولكن في مرحلة المراجعات، وما بعدها، لوحظ ارتفاع مستوى الفهم السياسي لدى هذه الجماعات ومنظِّري المراجعات، فكان خطاب بعض ممثليها على ضرورة الانتقال من فقه الجماعة إلى فقه الدولة، ومن فقه التنظيم إلى فقه التعايش، والقبول بالديمقراطية والاعتراف بالمواطنة، وهو ما سبقهم فيه خطاب بعض حركات الإسلام السياسي الأخرى النشطة فكرياً، مثل حركتي النهضة التونسية والتوحيد والإصلاح المغربية وغيرهما.

الفصل الخامس

مراجعة ابن تيمية
من فلسفة الجهاد إلى الفتاوى السياسية

تمهيد

ما بين الاشتباه في الفهم وتأويل خطاب ابن تيمية، وما بين مخالفته وتخطئته في كثير من الآراء بوضوح، خَدعت كثرةُ الاستدلال به البعض فجعلوا الرجل أصلاً وسنداً تستند إليه السلفية الجهادية المعاصرة، التي حصرته في بعض الفتاوى دون كلها ودون قواعده، ولم تنتبه لما يرتبط به مما كتبه في مجال الاعتقاد والفقه والأصول، وغيرها[1].

فقد تفرق كلام ابن تيمية أحياناً في المسألة الواحدة، بين أكثر من مؤلف وأكثر من مجال أحياناً، وكان مهماً رد النصوص إلى بعضها، وفهم السياقات حين الإسقاط والتنزيل على الواقع المعاصر، وعدم الإغراق في التأويل ليّاً لأعناقها، حتى تناسب ما أراد الله من غاية الحاكمية.

من هنا تأتي أهمية ضبط منهجية قراءة خطاب فقيه موسوعي ومؤلف متسع وتراث ضخم ك ابن تيمية، ظلمه مستلهموه من المنتسبين للسلفية والسلفية الجهادية، وقارئوه من معارضيهم، الذين حمّلوه وزر أخطائهم في الأفكار والممارسات، بحصره في زوايا معينة، طبعت بالتشدد فشاهت بها وسطيته، أو حصره في أخرى طبعت بالأحادية فشاه بها اتساعه، فقرأته جزءاً ولم تقرأه كلّاً، وقرأته شوارد ولم تقرأه نسقاً إلا في ما ندر، ولعل شيخ الإسلام كان واعياً في توجيهه المنهجي في أصول القراءة وفض الاشتباه وتحقيق الموقف حين قال بقاعدة عظيمة في فهم النصوص لم ينتبه لها هؤلاء وهي أنه: «لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف

---

(١) حول جهود ابن تيمية في مقارنة الأديان والجدال مع النصارى، انظر: عبد الراضي محمد عبد المحسن، منهج أهل السنة والجماعة في الرد على النصارى: دراسة علمية من خلال جهود الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى (القاهرة: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٩٩٢).

الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم»[٢].

تقتضي المنهجية السليمة في الاستدعاء وضبط القراءة، لعالم كثر كلامه وتفرق، خمسة أمور:

الأول، أن ينظر فيه إن كان مجملاً أو عاماً أو مطلقاً، فقد يكون له تفصيل في مكان آخر، يبين ما أجمل، ويخصص ما عمم، ويقيد ما أطلق، فلا يحل الأخذ بتفصيله دون مجمله، ولا مجمله دون تفصيله.

الثاني، أن تكون المسألة أو الموضوع، ذات أبعاد متعددة، وتتعلق بمسائل أخرى، فعندها لا بد من بحث المسألة ومتعلقاتها، وجمعه في تحليل واحد لجواز الاستناد إليها[٣].

الثالث، أن يقرأ قول العالم وفعله، فكثيراً ما يفسر العمل القول، ويفهم القول من الموقف، كما يفهم الموقف من القول أحياناً، فمقارنة ممارسات الأئمة وما سنّوه بما قالوه أمر مهم في تحقيق المسائل برأينا.

الرابع، أهمية التثبت بأن الرأي في مسألة معينة هو رأي نهائي للعالم أو المجتهد الذي يستند إليه، أم أنه تطوَّرَ عنه تقدماً أو تراجعاً، حتى يصح هذا الاستناد، وقد مثلنا سابقاً، باستخدام ابن تيمية لمفهوم التأويل المرفوض ثم تراجعه عنه نحو اللفظ القرآني في التحريف.

الخامس، تحقيق هوية المسألة الماثلة، وهل هي قطعية أم ظنية، وهل هي نصية ثابتة أم اجتهادية تقديرية، وهكذا تكون درجات أدلتها ما بين نص ثابت، أم تأويل، يصح القول بصحته أو خطئه.

تثبت براءة ابن تيمية من تأسيسه أو مرجعيته للسلفية الجهادية وممارسات تنظيمية، كما أسلفنا العديد من الأمور، يمكننا أن نحدد أبرزها في أربعة أمور:

الأول، مخالفة هذه التنظيمات وتخطئة كثير من رموزها له في العديد من المسائل، في مرحلة التأسيس.

الثانية، تصحيحها لفهمها في المراجعات المختلفة جماعية أو فردية.

الثالثة، خطاب ابن تيمية نفسه وممارسته التي تعتقد في عدم الخروج والإصلاح عبر النصيحة والاستشارة.

الرابعة، سيرة ابن تيمية نفسه ومواقفه من مخالفيه ومن الشرعية السياسية في زمانه.

---

(٢) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق محمد بن قاسم النجدي، ٣٠ ج (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٩٠٥)، ج ١٩، ص ٢٣٨، ومنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٩ ج، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١ [ط ١، ١٩٨٥])، ج ٥، ص ٨٣.

(٣) في ذلك، انظر: سمير مراد، وسطية شيخ الإسلام ابن تيمية: أضواء على فتاوى ابن تيمية في مسألة الجهاد، سلسلة الفكر الوسطي؛ ٣٦ (عمّان: المنتدى العالمي للوسطية، ٢٠١٢).

لا ينكر خصوم ابن تيمية أو مؤيدوه ـ قديماً وحديثاً ـ كونه أحد أكبر العقول الإسلامية في التراث الإسلامي ككل، وأكثرهم ضبطاً لمنهجيته والاتساق مع منظومته، فقد جدد الاجتهاد ونشط المنازلة المعرفية الإسلامية في ميادين مختلفة وإن تشدد في بعضها، لكن يحسب له ما أثاره في زمانه من الحيوية النصية وسيلان الحجة النقلية والعقلية، في سبيل تجديد منهاج السنّة وهوية الصحيح والفاسد والشرعي والمنحرف، حسب تصوراته وسياقاته، تأكيداً للوسطية وتمكيناً لها، وهو الجهد الذي كان متميزاً وفريداً عن جهود كثير ممن انتسبوا إلى أهل الحديث عامة، أو للمدرسة الحنبلية خاصة، بل تُحسب له استفادته من التراث الكلامي رغم اختلاف في مسائل أخرى معه، فقد استفاد من الأشعري في الإبانة، كما استفاد من ابن رشد في عدد من آرائه، وتجاوز المذهبية في العديد من الأمور، كما أنصف كثيرين ممن اختلف معهم ولم ينتقم ممن مارسوا النكاية فيه.

نتجت حيوية الفهم الديني عند ابن تيمية عبر مصالحة مختلفة تدرأ التعارض بين العقل والنقل، أو بين الحكمة ـ النتاج العقلي ـ وبين الشريعة وتشابك الخيط والمنهج السلفي بينهما، بخطاب عقلي ونقلي، يعتقد في الصحة ويدرك غاياته. ويلتقي كتابه درء التعارض بين النقل والعقل مع فكرة التوفيق عند ابن رشد في فصل المقال، في غايته وإن اختلف كل منهما في وسيلته وأولويته.

وبينما ظل ابن رشد الفيلسوف مستلباً ومشدوداً للفكر الأرسطي والفلسفة اليونانية، حاول ابن تيمية تفجير العقلانية الإسلامية من أصولها وثوابتها، وكانت محاولته الرائدة في نقد المنطق اليوناني، والتي سبق بها مناطقة العصور الحديثة، أمثال جون ستيوارت مِل، وبرتراند راسل، وغيرهما، بما لا يقل عن ستمئة سنة؛ فنَقَدَ أرسطو ومنطقَه نقداً علمياً قبل علماء الغرب، واهتدائهم إلى المنطق الرياضي والتجريبي[٤]. إنها الثقة العقلية والحجاجية التي تنتج النقد والتجاوز والتصحيح في آن.

وفي علوم الشريعة التي شملت الفقه والحديث ودقائق التفسير ـ حسب ما وضع د. الجليند ما جمعه من تفسيره ـ كان منهجياً ومحدداً، يعرف ماذا يريد ويقول ولا يكرر ما قام به الآخرون. فحسب تلميذه المقرب أبي عبد الله بن رشيق، أنه سأله أن يضع تفسيراً للقرآن الكريم فرد ابن تيمية: «إن القرآن فيه ما هو بين بنفسه، وفيه ما قد بيَّنه المفسرون، ولكن بعض الآيات أشكل تفسيرها، على جماعة من العلماء، فربما يطالع الإنسان عليها عدة كتب ولا يتبين له تفسيرها، وربما كتب المصنف الواحد في آية تفسيراً، ويفسر غيرها بنظيره، فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل، لأنه أهم من غيره، وإذا تبين معنى آية تبين معنى نظائرها»[٥] ومن هنا لم يضع ابن تيمية

---

(٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، نقض المنطق، حقّق الأصل المخطوط وصححه الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة الإمام الثاني والمدرس بالحرم المكي، الشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صحّحه محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١).

(٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٣٧، نقلاً عن: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، =

تفسيراً - حسبما انتهى - على نمط غيره من المفسرين وإن كان بهر معاصريه واتسع علمه بعلوم التفسير والمعاني ما شهد له مترجموه بأنه صاحب رايته. فقد ذكر فيما روي عنه أنه ربما قرأ في تفسير الآية الواحدة مئة تفسير[٦].

وسنحاول في ما يأتي محاولة ضبط منهجية لقراءة شيخ الإسلام ابن تيمية في المسائل التي استند إليه فيها منظرو السلفية الجهادية، وبخاصة أن هذه المسائل - موضوع دراستنا - كانت من أكثر المسائل التي حاول البعض من المتعالمين والإعلاميين، اختزال وتشويه شيخ الإسلام ابن تيمية، واعتباره مسؤولاً عما عرف بـ «الإرهاب وتنظيمات العنف المعاصر»[٧] عبر المحاور الرئيسية الآتية:

- وسطية الجهاد في فكر شيخ الإسلام ابن تيمية.
- العلاقة بين الفتاوى والنظرية السياسية عند ابن تيمية.
- تحقيق الفتوى الماردينية.. مراجعة جذرية.

ثم نردف بخاتمة عن المقولات الحاكمة في خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية وأهم الدروس المستفادة من هذه الدراسة، في علاقته بفكر السلفية الجهادية وممارساتها.

أولاً: وسطية فقه الجهاد في فكر شيخ الإسلام ابن تيمية

١ - في مفهوم الجهاد وحده بين الإيمان والكفر

عرّف ابن تيمية الجهاد بقوله: هو بذل الوسع، وهو القدرة في حصول محبوب الحق، ودفع ما يكرهه الحق»[٨]. والجهاد بحسبه وسيلة لا غاية فيقول: «لأن الجهاد حقيقة الاجتهاد في حصول ما يحبه الله من الإيمان والعمل الصالح، ومن دفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان»[٩].

وسنورد في ما يأتي أهم العناصر الجوهرية في فقه الجهاد ومعالمه وضوابطه عند ابن تيمية:

= دقائق التفسير: الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، جمع وتقديم وتحقيق محمد السيد الجليند، ٤ ج، ط ٢ (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٠.

(٦) انظر: ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، التقديم، ص ١١.

(٧) David Livingstone, «Ibn Taymiyyah and the Occult Roots of Islamic Terrorism,» Conspiracy School (10 September 2007), <http://www.terrorism-illuminati.com/blog/ibn-taymiyyah-and-occult-roots-islamic-terrorism#.uwfzk73tlln>, and Rebecca Molloy, «Deconstructing Ibn Taymiyya's Views on Suicidal Missions,» Combating Terrorism Center (15 March 2009), <http://www.ctc.usma.edu/posts/deconstructing-ibn-taymiyya%E2%80%99s-views-on-suicidal-missions>.

(٨) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٠، ص ١٩٢.

(٩) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ١٩١.

أ ـ الجهاد أنواع، والقتال بالتدبير والرأي

يتسع مفهوم الجهاد عند ابن تيمية ولا ينحصر في القتال كما أراد أن يحصره بعض منظِّري السلفية الجهادية[10]، بل يتسع لغيره من الأعمال؛ فهو يقول: «الْجِهَادَ مِنْهُ مَا يَكُونُ بِالْقِتَالِ بِالْيَدِ، وَمِنْهُ مَا يَكُونُ بِالحُجَّةِ وَالبَيَانِ وَالدَّعْوَةِ»، ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيراً. فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَاداً كَبِيراً﴾[11]، أنه جهاد بالقرآن، وهذه السورة مكية قبل الهجرة وقبل أن يؤمر بالقتال، ثم يعقب قائلاً: وَإِنَّمَا كَانَ هَذَا الْجِهَادُ بِالْعِلْمِ وَالْقَلْبِ وَالْبَيَانِ وَالدَّعْوَةِ لَا بِالْقِتَالِ، وَأَمَّا الْقِتَالُ فَيَحْتَاجُ إِلَى التَّدْبِيرِ وَالرَّأْيِ[12] وهنا قاعدة جليلة وهي أن جهاد القتال إنما يكون بالتدبير والرأي.

وينقل ابن تيمية عن أبو محمد بن حزم تقسيم الجهاد إلى أقسام ثلاثة هي كالآتي:

أحدها: الدعاء إلى الله تعالى باللسان، فالدعوة إلى الله تعالى جهاد وفي ذلك قال تعالى لنبيّه الكريم (ﷺ) ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَاداً كَبِيراً﴾.

والثاني: الجهاد عند الحرب بالرأي والتدبير.

والثالث: الجهاد باليد في الطعن والضرب.

أما الأخير وهو الطعن والضرب والمبارزة، فوجدناه أقل مراتب الجهاد ببرهان ضروري، وهو أن رسول الله (ﷺ) لا شك عند كل مسلم في أنه المخصوص بكل فضيلة، فوجدنا جهاده (ﷺ) إنما كان في أكثر أعماله وأحواله بالقسمين الأوّلين من الدعاء إلى الله (ﷺ) والتدبير والإرادة، وكان أقل عمله الطعن والضرب والمبارزة، لا عن جبن، بل كان أشجع أهل الأرض قاطبة نفساً ويداً، وأتمهم نجدة، ولكنه كان يؤثر الأفضل فالأفضل من الأعمال، فيقدّمه ويشتغل به»[13].

ب ـ الجهاد ووجوب اتباع سنّة التدرج

ولا يكون الجهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية ليس شرط العلاقة الوحيد بين المسلمين وغيرهم من غير المسلمين، بل ليس مقدمتها، قتالاً لغير المسلمين حتى يكونوا مسلمين ويكون الدين كله لله، سواء في علاقة الديار أو داخل دار الإسلام، بل يوجه ابن تيمية توجيهاً عظيماً في فقه الدعوة يوضح مرونته وحكمته وسماحته في آنٍ، وهو الأصل الذي يصفه بالأصل النافع، فالدعاة يلتزمون تدرُّج سيرة النبي وفقهها، بالتدرج في دعوة الناس شيئاً فشيئاً دون استعلاء ولا استحلال. يقول ابن تيمية: «فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء أو الأمراء أو مجموعهما، كان بيانه لما جاء

---

(١٠) على سبيل المثال، انظر: فارس آل شويل الزهراني، «سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام،» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/a?a=6sbcw2ch>.

(١١) القرآن الكريم، «سورة الفرقان،» الآيتان ٥١ ـ ٥٢.

(١٢) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٨، ص ٨٦.

(١٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٨٧ ـ ٨٨.

به الرسول شيئاً فشيئاً، بمنزلة بيان الرسول لما بعث به شيئاً فشيئاً. ومعلوم أن الرسول لا يبلِّغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، ولم تأتِ الشريعة جملة، كما يقال: إذا أردتَ أن تُطاع فأمر بما يُستطاع، فكذلك المجدد لدينه والمحيي لسنَّته، لا يبلغ إلا ما أمكن عمله والعمل به. كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يُلقَّن جميع شرائعه ويؤمر بها كلها، وكذلك التائب من الذنوب والمتعلم والمسترشد، لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين ويُذكر له جميع العلم، فإنه لا يطيق ذلك، وإذا لم يطقه لم يكن واجباً عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجباً عليه للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداءً، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله إلى وقت بيانه. كما عفا الرسول عما عفا عنه إلى وقت الإمكان، ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات، لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل، وقد فرضنا انتفاء هذا الشرط، فتدبر هذا الأصل فإنه نافع»[14].

ج ـ في علاقة الكفر والعقوبة بين الدنيا والآخرة

يؤكد ابن تيمية أن الكفر في الحقيقة عقوبة يعاقب عليها الله في الآخرة بالنار، أما العقوبات التي تطبق في الدنيا فهي لأخطاء البشر ودفع ظلم وعدوان بعضهم عن بعض، من أجل استقامة الحياة والاجتماع في المقام الأول، وهو الموقف الذي نحدد عناصره في ما يأتي:

ـ العقوبة في الدنيا لا تعني العذاب في الآخرة قطعاً: يقول ابن تيمية «ومما ينبغي أن يعلم في هذا الموضع أن الشريعة قد تأمرنا بإقامة الحد على شخص في الدنيا إما بقتلٍ أو جَلدٍ أو غير ذلك، ويكون في الآخرة غير معذَّب».

ـ الكفر في الدنيا قد لا يستلزم عقوبة فيها: مثل أهل الأديان الأخرى وأهل الذمة والعهد والأمان والمنافقين، وفي ذلك يقول ابن تيمية أيضاً: «وكذلك نعلم أن خلقاً لا يعاقبون في الدنيا مع أنهم كفار في الآخرة مثل أهل الذمة المقرِّين بالجزية على كفرهم ومثل المنافقين المظهرين الإسلام فإنهم تجري عليهم أحكام الإسلام وهم في الآخرة كافرون كما دل عليه القرآن في آيات متعددة».

ـ الجزاء الحقيقي في الآخرة وعقاب الدنيا لرد الظلم والعدوان:

«وهذا لأن الجزاء في الحقيقة إنما هو في الدار الآخرة التي هي دار الثواب والعقاب، وأما الدنيا فإنما يشرع فيها من العقاب ما يدفع به الظلم والعدوان»[15]. هذا الفهم للجهاد عند ابن تيمية يجاوز بل يفاصل ويقطع مع الفهم الأحادي الذي يتصوره وسيلة مفروضة عيناً على كل مسلم لتحقيق الدين لله مرة واحدة، عبر السلطة والقيادة بتعبيرات منظِّري الحاكمية ومن تبعهم من السلفية الجهادية.

---

(١٤) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٠، ص ٥٩ ـ ٦٠.
(١٥) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٤٩٨ ـ ٥٠٠ (بتصرّف).

د ـ الجهاد وسيلة وليس غاية في ذاته

يؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية أن الجهاد ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لها مقصودها، وحكمها وعللها، وإذا انتفت علة الشيء انتفى وجوده معها، فهو تشريع لمقاصد حفظ دين الله والذب عنه وتمكينه، وليس من أجل القتال والتغلب، فيقول: «وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله، أن تكون كلمة الله هي العليا، وذلك أن الله تعالى أباح من قتل النفوس ما يُحتاج إليه في صلاح الخلق، كما قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾[16]، أي أن القتل وإن كان فيه شر وفساد ففي فتنة الكفار من الشر والفساد ما هو أكبر»[17].

ويقول في موضع آخر من الفتاوى: «والجهاد مقصوده أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الدين كله لله، فمقصوده إقامة دين الله، لا استيفاء الرجل حظه»[18]، أي ليس للجباية أو التغلب والسيطرة والحكم ولكن لنصرة الحق وهداية الناس والحفاظ على دينهم من الفتنة، فهو تشريع ضرورة، وليس واجباً وجوباً أصلياً كما هو الإيمان بالإسلام.

هـ ـ الجهاد تشريع ضرورة والواجب هو بيان الدين

يقول ابن تيمية في الجواب الصحيح: «من المعلوم أن القتال إنما شُرِّع للضرورة، ولو أن الناس آمنوا بالبرهان والآيات لما احتيج للقتال، فبيان آيات الإسلام وبراهينه واجبٌ مطلقاً وجوباً أصلياً، وأما الجهاد فمشروع للضرورة»[19].

ويضيف في فهم تاريخي متسع ومرن لآي القرآن ولسيرة النبي الكريم (ﷺ): «ولو أن الناس آمنوا بالبرهان والآيات لما احتيج إلى القتال فبيان آيات الإسلام وبراهينه واجب مطلقاً وجوباً أصلياً وأما الجهاد فمشروع للضرورة فكيف يكون هذا مانعاً من ذلك؟ فإن قيل: الإسلام قد ظهرت أعلامه وآياته فلم يبق حاجة إلى إظهار آياته وإنما يحتاج إلى السيف، قيل: معلوم أن الله وعد بإظهاره على الدين كله ظهور علم وبيان وظهور سيف وسنان فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾»[20].

---

(16) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢١٧.
(17) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٣٥٤.
(18) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ١٧٠.
(19) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق وتعليق علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان، ٧ ج (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٤ ـ ١٩٩٩)، ج ١، ص ٢٣٨.
(20) القرآن الكريم، «سورة الصف،» الآية ٩؛ «سورة التوبة،» الآية ٣٣، و«سورة الفتح،» الآية ٢٨، وانظر أيضاً: ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٨.

و ـ شروط الجهاد عند ابن تيمية

لأن الجهاد عند ابن تيمية من الأحكام التقديرية الاجتهادية للجهاد، فقد وضع له شروطاً حاكمة، بعد شروط الإسلام والعقل والبلوغ والذكورية والحرية، كان في مقدمتها شرط القدرة وشرط إذنِ ولي الأمر، فهو أمر جللٌ لا يجوز أن تنفرد به جماعة ولا مجموعة دون الأمة، رغم أن نتائجه ومآلاته تقع عليها جميعاً.

(١) **القدرة والاستطاعة والاستعداد:** يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في شرط القدرة كأحد الشروط لوجوب الجهاد عند ابن تيمية:

«إن الله تعالى قد أخبر في غير موضع أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها كقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٢١]، وأمر بتقواه بقدر الاستطاعة، فقال: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾»[٢٢] ويضيف أيضاً «وبالجملة لا خلاف بين المسلمين أن من كان في دار الكفر وقد آمن وهو عاجز عن الهجرة، لا يجب عليه من الشرائع ما يعجز عنها، بل الوجوب بحسب الإمكان، وكذلك ما لم يعلم حكمه»[٢٣].

(٢) **الكفاءة وعدم العجز:** ويقول أيضاً: «الأمر والنهي الذي يسميه بعض العلماء التكليف الشرعي، هو مشروط بالممكن من العلم والقدرة، فلا تجب الشريعة على من لا يمكنه العلم كالمجنون والطفل، ولا تجب على من يعجز كالأعمى والأعرج والمريض في الجهاد، وكما لا تجب الطهارة بالماء، والصلاة قائماً، والصوم وغير ذلك على من يعجز عنه»[٢٤]، ويقول ابن تيمية: «وكما يجب الاستعداد للجهاد، بإعداد القوة ورباط الخيل في وقت سقوطه للعجز، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[٢٥].

(٣) **إذْنُ وليِّ الأمر:** من شروط ابن تيمية الجوهرية في وجوب الجهاد، إذْن ولي الأمر، وهو الشرط الذي تتجلى به واقعية شيخ الإسلام ابن تيمية وقدرته على قراءة واقعه وواقع المسلمين ودولهم، دون استعلاء بخطابية من لا يقرأون هذا الواقع، فيقول ابن تيمية: «والسنَّة أن يكون للمسلمين إمام واحد، والباقون نوابه، فإذا فرض أن الأمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها أو عجز من الباقين أو غير ذلك، فكان لها عدة أئمة، لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود، ويستوفي الحقوق»[٢٦]. ورغم عدم وجود نص واضح لشيخ الإسلام ابن تيمية في إذن ولي الأمر، إلا أن ما قام به في ماردين ورواه تلميذه ابن كثير، يوضح أنه كان يتحرك داخل إطار الدولة والسلطة

---

(٢١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٦.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة التغابن،» الآية ١٦، وانظر أيضاً: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٩، ص ٢١٦.

(٢٣) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٢٢٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٤٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٥٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٣٤، ص ١٧٥.

الشرعية وليس خارجها، كما أن النص السابق يشير إلى أن من مهمات الإمام أو الوالي أن يقيم الحدود ويستوفي الحقوق، ومن حقوق المسلمين - كما هو معلوم - الذبّ عن أرضهم والدفع عن دينهم. ولعلنا نلاحظ في هذا النص السابق قوله «والسنّة» وليس الوجوب، فهو يتكلم عن أمر استنّه الخلفاء الراشدون منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي الكريم (ﷺ)؛ وفي عهده كان مشهد الدول الإسلامية المتعددة والمتصارعة في أحيان كثيرة، بل المتنازعين داخل الدولة الواحدة، وقرب عهده كان نزاع الأمراء والسلاطين الأيوبيين؛ وفي عهده كان صراع الأمراء المماليك وعزل حاكم ثم عاد هو الناصر محمد بن قلاوون رحمهم الله جميعاً، ولكن إيمانا بمفهوم الدولة والسلطة وعدم فوضاها يقول فقيهنا العقلي النقلي، بضرورة إذن ولي الأمر والحاكم، فهذا واجب السلطان وحقه الائتمار بأمره، مما يرويه ابن كثير في أحداث عام ٧٠٠هـ عن دور شيخ الإسلام ابن تيمية في حرب التتار أنه بعد أن وردت الأخبار الى دمشق بقصد التتر بلاد الشام،فاستعد الشيخ لإلقاء المواعظ والدروس في الجامع الأموي، وتحدث الناس بخروج السلطان من القاهرة بعساكره، ولكن فوجئ الناس بعدول السلطان عن الخروج، ثم خرج ابن تيمية الى نائب السلطان فقوّاه وطيَّب قلبه، ثم أشاروا على ابن تيمية بالخروج للسلطان، فلم يدرك السلطان إلا وقد دخل القاهرة، وقال له أثناء مقابلته إياه: «لو قدر أنكم لستم حكام الشام ولا ملوكه واستنصركم أهله وجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكامه وسلاطينه وهم رعاياكم وأنتم مسؤولون عنه» وقال أيضاً: «إن كنتم أعرضتم عن الشام وحمايته، أقمنا له سلطاناً يحوطه ويحميه ويستغله في زمن الأمن»[٢٧].

(٤) إذْن الوالدين في جهاد الطلب وليس في جهاد الدفع: وإذا كان شيخ الإسلام ابن تيمية يوجب إذن الوالدين والدائن في جهاد الطلب، ولا يوجبه في جهاد الدفع إذا هجم العدو على المسلمين «فإنه يجب النفير إليه بغير إذن الوالد ولا الغريم، فإنه كذلك يجب إذن ولي الأمر في جهاد الطلب واستنفاره في جهاد الدفع إن تراخى».

٢ - الفقه الجهادي عند ابن تيمية

أ - نقد مقولة ظهور الإسلام وانتصار بالقتال

يقول ابن تيمية في ذلك ما نصه في ظهور الإسلام وهي الحجة التي داوم عليها البعض لتأبيد القتال بينهم وبين آخريهم ومخالفيهم، أن تفسير العلماء للفظ الظهور يتناول البيان والعمل والسيف، ولكن يعقِّب قائلاً:

«ومعلوم أن ظهور الإسلام بالعلم والبيان قبل ظهوره باليد والقتال فإن النبي (ﷺ) مكث بمكة ثلاث عشرة سنة يُظهر الإسلام بالعلم والبيان والآيات والبراهين فآمنت به المهاجرون والأنصار

(٢٧) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦)، ج ١٤، ص ١٤ - ١٥ و٢٤ - ٢٥، «أحداث سنة ٧٠٠ - ٧٠٢».

طوعاً واختياراً بغير سيف لما بان لهم من الآيات البينات والبراهين والمعجزات، ثم أظهره بالسيف فإذا وجب علينا جهاد الكفار بالسيف ابتداءً ودفعاً، فلأنه يجب علينا بيان الإسلام وإعلامه ابتداءً ودفعاً، لمن يطعن فيه بطريق الأولى والأخرى، فإن وجوب هذا قبل وجوب ذاك والبيان من جنس إظهاره بالسيف وهو ظهور مجمل علا به على كل دين مع أن كثيراً من الكفار لم يقهره ومنفعته قبل منفعته ومعلوم أنه يحتاج كل وقت إلى السيف فكذلك هو محتاج إلى العلم والبيان وإظهاره بالعلم سيفه»[28].

إن هذا الأمر طبيعي إذا ضممناه إلى تراث ابن تيمية، الذي كانت أولوياته تصحيح العقيدة وتجديد الدعوة وتوجيه الأمة، ولم يكن همّه سيف الحاكم أو خراجه أو عرشه، فما يقوله في الجواب الصحيح سابقاً يرفد من نفس المنبع الذي انطلقت منه كلمة الخليفة الراشد الخامس عمر بن عبد العزيز (ﷺ)، في تقديم الدعوة والعلم والبيان على السيف والسنان، فالداعية ليس قائداً ولا خديماً لسلطان ولكنه خديم لدين الله ولأمته. ونذكر هنا تسامح ابن تيمية مع من آذوه، ومرونة مواقفه وتمييزه بينهم مع أهل ماردين، بل في خطابه مع قازان وغيره من حكام عصره.

كان تسامحه قولياً وعملياً؛ فبعد محنته بوشاية معارضيه لدى الحكام، لم ينتقم منهم حين قدر عليهم، بل أثنى عليهم لدى الحاكم الذي أراد منه صك شرعية للتخلص منهم، يقول صاحب دقائق التفسير: «مع شجاعة ابن تيمية في الحق، كان حليماً حيث يكون الحلم عزاً يشرِّف صاحبه، عفواً حيث يكون العفو من شيم العلماء، فقد استحثه الملك محمد بن قلاوون على أن يستصدر فتوى بقتل العلماء الذين تكرر منهم الإفتاء بحبسه، وكان الفقهاء والقضاة قد ناصروا أعداءه عليه، فأراد أن يستغل الموقف ويستفتي ابن تيمية في قتلهم، ولكن حلم الرجل وعفوه قد منعاه من ذلك، وأبتْ عليه نفسه الشجاعة أن يقتنصها فرصة لقتل العلماء، فقد قال للسلطان: من آذاني فهو في حل مني، ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه، وأنت إذا قتلت هؤلاء لن تجد بعدهم مثلهم»[29].

ب ـ الجهاد من الأحكام التكليفية شرع مرحلياً ويستلهم مرحلياً

يؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية أن الجهاد من الأحكام التكليفية، التي شُرِّعت على مراحل، ينتقل الشرع بالناس من حال إلى حال، كتحريم الخمر مثلاً، وكعقوبة مرتكب الفاحشة، ومن هذا النوع عند ابن تيمية، الجهاد في سبيل الله، إذ لم تُشرَّع مجاهدة الكفار أول الإسلام، حتى إذا وصل المسلمون إلى حال يؤهلهم لممارسة هذه الشعيرة، انتقل الإسلام بهم إلى مواجهة أهل الكفر، وكان ذلك على مرحلتين هما:

---

(٢٨) ابن تيمية الحراني، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ٢، ص ٢٣٨.

(٢٩) ابن تيمية الحراني، دقائق التفسير: الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، المقدمة، ج ١، ص ٣٥.

الأولى، الإذن بالقتال؛ إن الله لما بعث نبيَّه، وأمره بدعوة الخلق إلى دينه، لم يأذن له في قتل أحد على ذلك ولا قتاله، حتى هاجر إلى المدينة، وكان تشريع الجهاد على مرحلتين فأذِن له وللمسلمين بقوله في سورة الحج: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ. الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾(٣٠).

الثانية، إيجاب القتال؛ يقول ابن تيمية: «ثم إنه أوجب عليهم القتال بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾(٣١).

ويضيف في قراءته لسيرة النبي (ﷺ) المتدرجة في تكليف الجهاد قائلاً: «كان النبي (ﷺ) في أول الأمر مأموراً أن يجاهد الكفار لا بيده، فيدعوهم ويعظهم، ويجادلهم بالتي هي أحسن، وكان مأموراً بالكف عن قتالهم لعجزه وعجز المسلمين عن ذلك، ثم لما هاجر إلى المدينة صار له بها أعوان أذن له في الجهاد، ثم لما قووا كتب عليهم القتال، ولم يكتب عليهم قتال من سالمهم، لأنهم لم يكونوا يطيقون قتال جميع الكفار، فلما فتح الله مكة ووفدت إليه وفود العرب بالإسلام، أمره الله بقتال الكفار كلهم إلا من كان له عهد مؤقت، وأمره بنبذ العهود المطلقة»(٣٢).

ج ـ نفاذ الجهاد مشروط بالمصالح والموازنات

ويقع الجهاد عند ابن تيمية في باب فقه الموازنات، وتبين المصالح والمفاسد، فهو تشريع ضرورة ولا يكون إلا رداً للمقاتلة وفعل الصد والفتنة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا المعنى: «وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة، كالنساء والصبيان والراهب، والشيخ الكبير، والأعمى، والزمِن ونحوهم، فلا يقتل عند جمهور العلماء، إلا أن يقاتل بقوله أو فعله، وإن كان بعضهم يرى إباحة قتل الجميع لمجرد الكفر، إلا النساء والصبيان لكونهم مالاً للمسلمين، والأول هو الصواب، لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار ديننا، كما قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾(٣٣). ويقول ابن تيمية في الصارم المسلول: «الأصل أن دم الآدمي معصوم لا يقتل إلا بالحق، وليس القتل للكفر من الأمر الذي اتفقت عليه الشرائع ولا أوقات الشريعة الواحدة، كالقتل قوداً فإنه مما لا تختلف فيه الشرائع ولا العقول، وكان دم الكافر في أول

---

(٣٠) القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآيات ٣٩ ـ ٤١.

(٣١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٦، وانظر أيضاً: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٣٤٩.

(٣٢) ابن تيمية الحراني، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج ١، ص ٢٢٧.

(٣٣) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٩٠، وانظر أيضاً: ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٣٥٤.

الإسلام معصوماً بالعصمة الأصلية ويمنع الله المؤمنين من قتاله، ودماء هؤلاء القوم كدم القبطي الذي قتله موسى، وكدم الكافر الذي لم تبلغه الدعوة في زماننا، أو أحسن حالاً من ذلك، وقد عدَّ موسى ذلك ذنباً في الدنيا والآخرة، مع أن قتله كان خطأً شبه عمد، أو خطأً محضاً، ولم يكن عمداً محضاً..»[34].

تحضر قاعدة المصالح والاستطاعة والمآلات في فقه ابن تيمية في موضوع الجهاد وغيره، ويقول في الجهاد عن هذه القاعدة الكلية: «فإن مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ المفسر لقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[35]، وعلى قول النبي: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» أخرجاه في الصحيحين، وعلى أن الواجب: تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت، كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع»[36].

د ـ ابن تيمية يرفض التمثيل بالجثث وممارسات التوحش

ثار اتهام ابن تيمية بتبريره مثل هذه الأعمال، ونسْبها إليه خطأً وتزويراً عليه تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) بعد حرق أسير أردني مسلم في ٣ شباط/ فبراير سنة 2015 اعتمدوا فيه على نقل ورواية لابن مفلح في الفروع، عن ابن تيمية، تجاهلوا فيها أول النص وآخره، الذي نص على كراهية ذلك، وقد تبع الداعشيين في ترداد التهمة نفسها بعض الكتاب المعاصرين، ولكن بالعودة إلى النصوص نجد ابن تيمية لا يقول بذلك. ونورد في ما يأتي عدداً من المسائل في ذلك:

هـ ـ رأي صريح في رفض التمثيل بجثة أيٍّ مات كافراً كان أو مؤمناً

يقول ابن تيمية في منهاج السنّة، وهو من كتبه المتأخرة يرجح تأليفه بعد عام ٧١٧هـ، فقد أَلَّف بعد درء التعارض الذي كان بعد عودته من محبسه في مصر سنة ٧١٢هـ[37]، حيث لا يرتبط بمسألة معينة، فيقول: «التَّمْثِيلَ بِالْكَافِرِ بَعْدَ مَوْتِهِ مِنْهُ نِكَايَةٌ بِالْعَدُوِّ لَكِنْ نُهِيَ عَنْهُ؛ لِأَنَّهَا زِيَادَةُ إِيذَاءٍ بِلَا حَاجَةٍ، فَإِنَّ الْمَقْصُودَ كَفُّ شَرِّهِ بِقَتْلِهِ، وَقَدْ حَصَلَ، فَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُبْغِضُونَهُمْ لَوْ كَانُوا كُفَّاراً، وَقَدْ مَاتُوا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ بَعْدَ مَوْتِهِمْ أَنْ يُمَثِّلُوا بِأَبْدَانِهِمْ لَا يَضْرِبُونَهُمْ، وَلَا يَشُقُّونَ بُطُونَهُمْ، وَلَا يَنْتِفُونَ شُعُورَهُمْ مَعَ أَنَّ فِي

---

(٣٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الصارم المسلول على شاتم الرسول (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٢هـ/[١٩٠٤م])، ص ١٠٤.

(٣٥) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٢.

(٣٦) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٢٨٣.

(٣٧) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ١١ ج، ط ٢ (الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١)، ص ٧ ـ ١٠، مقدمة المحقق.

ذَلِكَ نِكَايَةً فِيهِمْ، فَأَمَّا إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ بِغَيْرِهِمْ ظَنّاً أَنَّ ذَلِكَ يَصِلُ إِلَيْهِمْ كَانَ غَايَةَ الْجَهْلِ، فَكَيْفَ إِذَا كَانَ بِمُحَرَّمٍ كَالشَّاةِ الَّتِي يَحْرُمُ إِيذَاؤُهَا بِغَيْرِ حَقٍّ، فَيَفْعَلُونَ مَا لَا يَحْصُلُ لَهُمْ به مَنْفَعَةٌ أَصْلاً، بَلْ ضَرَرٌ فِي الدِّينِ. وَالدُّنْيَا، وَالْآخِرَةِ مَعَ تَضَمُّنِهِ غَايَةَ الْحُمْقِ، وَالْجَهْلِ»[٣٨].

ولأن منهاج السنة من آخر ما كتب ابن تيمية، وهذا نص ثابت عنده ولا تاريخي، يلح فيه على الحكم وعلى الثابت في مذهب الطائفة، فهو الأصل الذي تجاهلته هذه التنظيمات في اقتطاعها من رواية منسوبة إليها، وتزويرها عليه كذلك.

(١) القصاص يحرم إذا كان عدواناً ومعصية: يقول ابن تيمية بقاعدة جليلة وهي أن القصاص ينبغي أن يكون شرعياً صحيحاً لا عدواناً، فلا اقتصاص في فعل الفواحش، ولا اقتصاص في المعاصي، والخيانة، ولا ينتصر مظلوم بظلم، كما لا يجوز القصاص لمقتص بعدوان، ويضيف: «إن الأمور منها ما يباح فيه القصاص كالقتل وقطع الطريق وأخذ المال. ومنها ما لا يباح فيه القصاص: كالفواحش والكذب ونحو ذلك. قال تعالى في الأول: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[٣٩]. وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾[٤٠]. وقال: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[٤١]. فأباح العقوبة والاعتداء بالمثل. فلما قال هُهنا: «ولا تخن من خانك»[٤٢]؛ علم أن هذا مما لا يباح فيه العقوبة بالمثل»[٤٣] ولا شك في أن التمثيل من أبشع الفواحش والمعاصي، وقد أجمعت النصوص النبوية على تحريمه.

(٢) موضع التدليس على ابن تيمية في مسألة حرق الأسير: اقتبس تنظيم الدولة (المعروف بـ داعش) في تسجيله المصور يوم ٣ شباط/ فبراير ٢٠١٥، بحرق الضابط الأردني معاذ الكساسبة، فقرة مختزلة من نص طويل منقول عن ابن تيمية، تبرر هذا الفعل الشنيع، فاتُّهم ابن تيمية على أساسها أنه يبرر لحرقهم الأسير، وتمثيلهم بالجثث، ثم سنورد نصها الأصلي حتى يتضح الفرق، وحجم التدليس على هذا الشيخ، الذي لطالما زوّر عليه خصومه أقوالاً له، ويبدو أن هؤلاء المنسوبين إليه من بعض السلفيات الجهادية المعاصرة كخصومه في هذا التدليس والتزوير على الرجل بالخصوص.

• موضع التدليس: تقول الفقرة التي أوردها بيان تنظيم الدولة (داعش) في شريط إحراق الضابط الأردني معاذ الكساسبة: «فَأَمَّا إِذَا كَانَ فِي التَّمْثِيلِ الشَّائِعِ دُعَاءٌ لَهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ أَوْ زَجْرٌ لَهُمْ عَنْ الْعُدْوَانِ فَإِنَّهُ هُنَا مِنْ إِقَامَةِ الْحُدُودِ وَالْجِهَادِ الْمَشْرُوعِ».

---

(٣٨) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ١، ص ٥٢.
(٣٩) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ٤٠.
(٤٠) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٦.
(٤١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٤.
(٤٢) حديث شريف.
(٤٣) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٧، ص ٤١٨.

ويثبت التحقيق أنها نص مقطوع عن أصل يخالفه لابن تيمية، وسرد لابن تيمية ينقله الراوي ابن مفلح (ت ٧٦٣هـ) تجاهل ناقله رأي ابن تيمية نفسه ورأي ابن مفلح كذلك، صاحب الرواية، وسياقه.

كان كلام ابن تيمية عن الحرب، أردفه بحديث عما كان في أحد، خاصة، حيث كان الكفار يقومون بالتمثيل فيكون قصاص المسلمين استيفاءً وأخذاً بالثأر، كما كان في أحد، ولكن النبي (ﷺ) لم يفعل ذلك في أحد، ومن هنا أردف ابن تيمية بقوله وحكمه في المثلة قصاصاً بأن «الصبر أفضل»[٤٤] وفي الفتاوى فصل ابن تيمية في فضل العفو وعدم القصاص في العقوبة بالمثل[٤٥].

أوهم متطرفو تنظيم الدولة العالم بثبوت جواز القتل والتحريق عن ابن تيمية، رغم أن النص المقتطع، ليس موجوداً بصيغته في مجموع الفتاوى أو غيرها، وموضعه في كتاب تلميذه ابن مفلح الفروع بعد أن تجاهلوا عنوان الفصل وما يرجحه ابن مفلح نفسه من عدم جواز قتل الأسير، يقول ابن مفلح:

« قَالَ شَيْخُنَا (يقصد ابن تيمية): الْمُثْلَةُ حَقٌّ لَهُمْ، فَلَهُمْ فِعْلُهَا لِلاسْتِيفَاءِ وَأَخْذِ الثَّأْرِ، وَلَهُمْ تَرْكُهَا وَالصَّبْرُ أَفْضَلُ، وهذا حيث لا يكون في التمثيل «زِيَادَةٌ فِي الْجِهَادِ، وَلَا يَكُونُ نَكَالاً لَهُمْ عَنْ نَظِيرِهَا، فَأَمَّا إذَا كَانَ فِي التَّمْثِيلِ الشَّائِعِ دُعَاءٌ لَهُمْ إلَى الْإِيمَانِ، أَوْ زَجْرٌ لَهُمْ عَنْ الْعُدْوَانِ، فَإِنَّهُ هُنَا مِنْ إقَامَةِ الْحُدُودِ، وَالْجِهَادِ الْمَشْرُوعِ، وَلَمْ تَكُن الْقِصَّةُ فِي أُحُدٍ كَذَلِكَ، لِهَذَا كَانَ الصَّبْرُ أَفْضَلَ، فَأَمَّا إذَا كَانَ الْمُغَلَّبُ حَقَّ اللَّهِ تَعَالَى فَالصَّبْرُ»[٤٦].

هذا رأي ابن تيمية في قتل الأسير وفي المثلة، وهو هنا يتكلم عن تحريم المثلة بالأسير الكافر، أما الأسير المتأول والمسلم الحربي فله رأي آخر، يفضل عدم قتله أصلاً.

جاء ما نقله ابن مفلح في سياق روايته كلام ابن تيمية عما كان في معركة أحد من تمثيل الكفار حينئذ بجسد حمزة بن عبد المطلب (ﷺ) عم النبي، ورغم رغبة وغضب النبي الثأر لعمه بعدها، إلّا أنه (ﷺ) لم يفعل، وعرف عنه إكرام أسرى طيء، وعرف عنه العفو العام عند فتح مكة. كما يتجاهل الداعشيون وهو الأهم هنا ختم ابن تيمية رأيه بالقول: فلهذا كان الصبر أفضل، وإذا كان المغلب حق الله تعالى فالصبر» هذا النفور من المثلة لم ينتبه له هؤلاء! وشردوا ما رأوه يناسبهم عن رأي صاحبه الفقيه الحنبلي وشيخ الإسلام.

كما تجاهلوا ما سبق هذا النص بسطر واحد، وفي الصفحة نفسها، من رأي إمام المذهب أحمد بن حنبل (ﷺ) (ت ٢٤٣هـ) من أنه لا يجوز تعذيب الأسير، وأنه إن مثل به أحد المسلمين

---

(٤٤) أبو الحسن الأزدي، القسطاس العدل في جواز قتل أطفال ونساء الكفار معاملة بالمثل، ص ٢٣.

(٤٥) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤١٧.

(٤٦) أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ١١ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣)، ج ١٠، ص ٢٦٥.

كان جزاؤه التمثيل مثله! يقول ابن مفلح: قَالَ أَحْمَدُ: وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُعَذِّبُوهُ، وَعَنْهُ إنْ مَثَّلُوا مُثِّلَ بِهِمْ» هذا رأي إمام المذهب قبل رأي ابن تيمية بسطر واحد يتجاهله الداعشيون.

وورد أنه (ﷺ) ما قام خطيباً إلا نهى عن المثلة، رواه أحمد والبزار بنحوه، والطبراني في الكبير، كما يتجاهلون نصاً أورده ابن كثير في البداية والنهاية: «قال ابن إسحٰق: وحدثني محمد بن عمرو بن عطاء أخو بني عامر ابن لؤي: أن عمر بن الخطاب قال لرسول الله (ﷺ): دعني أنزع ثنية سهيل بن عمر ويدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً في موطن أبداً؟ فقال رسول الله (ﷺ): «لا أمثل به فيمثل الله بي وإن كنت نبياً».

٣ ـ في مسألة الاقتتال على الإمامة بين المسلمين

يرى ابن تيمية أن الإصلاح بين المسلمين أحب إلى الله من اقتتالهم، ويقول تعليقاً على حديث رسول الله (ﷺ): «إن ابني هذا سيد ـ قلت: يعني الحسن ـ وإن الله سيصلح به بين فتتين عظيمتين من المسلمين» قال: «وهذا الحديث يدل على أن ما فعله الحسن من ترك القتال على الإمامة، وقصد الإصلاح بين المسلمين كان محبوباً، يحبه الله ورسوله، ولم يكن ذلك مصية، بل كان ذلك أحب إلى الله ورسوله من اقتتال المسلمين، ولهذا أحبه الله وأحب أسامة بن زيد ودعا لهما، فإن كليهما كان يكره القتال في الفتنة، فَأَمَّا أُسَامَةُ فَلَمْ يُقَاتِلْ لاَ مَعَ عَلِيٍّ وَلاَ مَعَ مُعَاوِيَةَ، وَالْحَسَنُ كَانَ دَائِماً يُشِيرُ عَلَى عَلِيٍّ بِتَرْكِ الْقِتَالِ [وَهَذَا نَقِيضُ مَا عَلَيْهِ الرَّافِضَةُ مِنْ أَنَّ ذَلِكَ الصُّلْحَ كَانَ مُصِيبَةً وَكَانَ ذُلاًّ، وَلَوْ كَانَ هُنَاكَ إِمَامٌ مَعْصُومٌ يَجِبُ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ طَاعَتُهُ، وَمَنْ تَوَلَّى غَيْرَهُ كَانَتْ وِلَايَتُهُ بَاطِلَةً لَا يَجُوزُ أَنْ يُجَاهَدَ مَعَهُ وَلَا يُصَلَّى خَلْفَهُ، لَكَانَ ذَلِكَ الصُّلْحُ مِنْ أَعْظَمِ الْمَصَائِبِ عَلَى أُمَّةِ مُحَمَّدٍ (ﷺ) وَفِيهِ فَسَادُ دِينِهَا،] فَأَيُّ فَضِيلَةٍ كَانَتْ تَكُونُ لِلْحَسَنِ بِذَلِكَ حَتَّى يُثْنَى عَلَيْهِ بِهِ؟ وَإِنَّمَا غَايَتُهُ أَنْ يُعْذَرَ لِضَعْفِهِ عَنِ الْقِتَالِ الْوَاجِبِ (وَالنَّبِيُّ (ﷺ) جَعَلَ الْحَسَنَ فِي الصُّلْحِ سَيِّداً»[٤٧].

قال الإمام ابن تيمية، كما سبق أن عرضنا في نظريته السياسية، بكراهة قتال الأئمة الجائرين، حيث يقول: « وقال: «ولهذا استقر في عقول الناس أنه عند الجذب يكون نزول المطر لهم رحمة، وإن كان يتقوى بما ينبته أقوام على ظلمهم، لكن عدمه أشد ضرراً عليهم، ويرجحون وجود السلطان مع ظلمه على عدم السلطان، كما قال بعض العقلاء: ستون سنة من سلطان ظالم خير من ليلة واحدة بلا سلطان»[٤٨]، ويضيف في موضع آخر عن قتال الأئمة الجائرين، أنه يخضع للموازنة بين الصالح والفاسد، ويبدي عدم ميل له حيث يقول: «وقد تكلمت على قتال الأئمة في غير هذا الموضع، وجماع ذلك داخل في القاعدة العامة، فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فأنه يجب ترجيح الراجح منها، فإن الأمر والنهي

(٤٧) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ٤، ص ٤٠.
(٤٨) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٠، ص ٥٤.

وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح، أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته»[٤٩].

٤ ـ جواز الصلح مع المشركين وجواز مبادرة المسلمين بذلك

عذر ابن تيمية الحسن لضعفه عن القتال الواجب، وهو ما يساوي العجز، وربطه ابن تيمية بجواز الصلح مع المشركين؛ يقول ابن تيمية في جواز ذلك: «وهذا يحمل عليه ما يشاركه في المصلحة ولو كان مع الكفار، ويؤيده حديث رسول الله (ﷺ) عند أبي داوود في مصالحة الروم، وكذلك صلح الحديبية»، ويضيف ابن تيمية في موضع آخر في جواز الصلح وإمكانيته مع الكفار: «وصالح المشركين صلح الحديبية المشهور، وبذلك الصلح حصل من الفتح ما لا يعلمه إلا الله؛ مع أنه قد كان كرهه خلق من المسلمين؛ ولم يعلموا ما فيه من حسن العاقبة حتى قال سهل بن حنيف: أيها الناس! اتهموا الرأي، فقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أرد على رسول الله (ﷺ) أمره لرددت»[٥٠].

وهذه المرونة أفادها تلميذه الإمام ابن القيِّم حيث قال: «جواز ابتداء الإمام بطلب صلح العدو إذا رأى المصلحة للمسلمين فيه، ولا يتوقف ذلك على أن يكون ابتداء الطلب منهم، وَفِي قِيَامِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَلَى رَأْسِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) بِالسَّيْفِ ـ وَلَمْ يَكُنْ عَادَتَهُ أَنْ يُقَامَ عَلَى رَأْسِهِ وَهُوَ قَاعِدٌ ـ سُنَّةٌ يُقْتَدَى بِهَا عِنْدَ قُدُومِ رُسُلِ الْعَدُوِّ مِنْ إِظْهَارِ الْعِزِّ وَالْفَخْرِ وَتَعْظِيمِ الْإِمَامِ وَطَاعَتِهِ وَوِقَايَتِهِ بِالنُّفُوسِ، وَهَذِهِ هِيَ الْعَادَةُ الْجَارِيَةُ عِنْدَ قُدُومِ رُسُلِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ، وَقُدُومِ رُسُلِ الْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَيْسَ هَذَا مِنْ هَذَا النَّوْعِ الَّذِي ذَمَّهُ النَّبِيُّ (ﷺ) بِقَوْلِهِ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَتَمَثَّلَ لَهُ الرِّجَالُ».

وهو ينطلق هنا من فهمه لمسألة غاية في الأهمية وهي اتساع السياسة عن الشرع، وبقائها شرعية، وهو ينقل عن ابن عقيل الحنبلي قوله: «قال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم. ولا يخلو من القول به إمام، فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: والسياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحيٌ. فإن أردت بقولك «إلا ما وافق الشرع» أي لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط»[٥١].

---

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ١٢٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٦٠
(٥١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق جميل غازي (القاهرة: مطبعة المدني، [د. ت.])، ج ١، ص ١٧ ـ ١٨.

ويبدو أن هذا الوعي لاتساع سياسة الناس والأحوال والأقدار، كأمر تقديري، أن انحرف البعض فلم يحسنوا سياسة الناس بالشرع، ولم يشتدوا في اتساع السياسة وحسمها أحياناً، فجعلوا الشريعة قاصرة تقوم بمصالح العباد، حسب تعبيره الذي نورده هنا، رغم أنه لم يفصل ولم يمثل، وهو قول قد لا نجد مثله في زماننا من دعاة الشريعة وإصرارهم على شمولها كل شيء، وتكفيرهم أي تشريع قد يخالفها كما شاهدنا في مرجعيات السلفيات الجهادية، فيقول (ﷺ):

«هذا موضع مزلَّة أقدام، ومضلَّة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرَّط فيه طائفة، فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرَّأوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً: أنها حق مطابق للواقع، ظنّاً منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر الله إنها لم تنافِ ما جاء به الرسول، وإن نفتْ ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم، والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر»[٥٢] فالتشريعات المطلوبة لإقرار العدل، والتي تحققه هي من الشرع وإن لم يأت بها الشرع كما يقول ابن القيّم إذاً، وهو عكس اختزال التشريع في الشريعة فقط الذي دأبت عليه بعض الحركات الإسلامية والسلفية الجهادية بالخصوص كما سبق أن وضحنا.

ثم يضيف ابن القيم قاعدة أساساً في الدمج بين السياسة العادلة والشرع، فالعدل غاية كليهما معاً، فيقول: «إن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان: فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة: فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بيَّن سبحانه بما شرعه من الطرق: أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط: فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، ليست مخالفة له»[٥٣]، وهذا ما نادى به ابن تيمية ودعى إليه من تحرير العدل والحرص عليه دائماً.

ثانياً: بين الفتاوى والنظرية السياسية لابن تيمية

شهد عصر ابن تيمية صحوة شيعية واضحة، أشار إليها في مقدمة كتابه منهاج السنّة حديثاً عن كتاب منهاج الكرامة لابن المطهر الحلّي، حيث يقول: «وذكر من أحضر هذا الكتاب أنه من أعظم الأسباب في تقرير مذاهبهم عند من مال إليهم من الملوك وغيرهم وقد صنفه للملك المعروف الذي

(٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧ ـ ١٨.
(٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩.

سماه فيه خدابنده وطلبوا مني بيان ما في هذا»[٥٤]، وهي صحوة كانت متقطعة ولكن مؤثرة مع إيمان كل الفرق غير السنية بفكرة الخروج، واختلافاتها الجوهرية مع اعتقاد أهل السنة في غير ذلك من مسائل.

لذا نرى أن الآداب السياسية في الإسلام، وخاصة عند شيخ الإسلام ابن تيمية، انطلقت من مبحث أصول الدين، في سياق تبيين وتبين العقيدة الصحيحة، والرد على الفرق الأخرى، خاصة في مباحث الإمامة، وإنصاف الخلفاء الراشدين والصحابة الذين نقلوه، ومحاولة التوسط في تخيل ومقام آل البيت ودورهم، وهي المباحث المتعلقة بالتاريخ الأول بعد وفاة النبي (ﷺ)، أو غيرها من مباحث توحيد الله وأسمائه وصفاته، التي أثرت افتراقات وتوجهات الإمامة بين الفرق عليها، وخاصة في مسألة حد الإيمان وحد الكفر، كما أثر فيها الجدل مع الأديان والمذاهب والأفكار الأخرى.

لقد حشر التطور والتصور الإسلامي، في الصراع المذهبي والفرقي، مبحث الإمامة والوصاية بشكل كبير، وصورة ومكانة الصحابة في مقابل صورة ومكانة آل البيت، منذ القرن الأول، والفتنة الأولى منذ مقتل عثمان، والفتنة بين علي ومعاوية (رضي الله عنهما)، وسؤال الأفضل والأحق بين الراشدين وبين آل النبي، وارتفاع مظلومية الأخيرين بعد مقتل الحسين سنة ٦١ هجرية، وتوالي جدله في صورة الأئمة والأوصياء وكونهم مصادر العرفان والمعرفة بالدين، وفكرة السر من النبي للوصي، عند الإمامية وشيعة علي، في مقابل محاولة أهل السنّة والجماعة، والعودة لما قبل الخلاف والفتنة، لعصر النبي (ﷺ) الذي اكتملت في عهده الرسالة، وانقطع بحياته الوحي، وانضباطاً مع ما فهمه صحابته وتابِعوهم الذين تلقوا عنهم فهم الدين.

من هنا، يمكننا ضم وشمل الإمامة والفتنة في مجال دلالي وتاريخي واحد، فارقاً بين الفرق كما كان التعبير الشائع منذ القدم ولا يزال، وحاول أهل السنة والجماعة منذ القرن الأول والثاني، قبل ابن تيمية وحتى عصره، تخليص تصور الحكم من هذا اللبس العقدي وتجاوزه بعد أن أثر في سائر المباحث، وكذلك تخليص الأمة من فكرة الخروج التي أرهقتها وفجرت خلافاتها تكفيراً ونفيراً، فرأوا الخروج على الحاكم الجائر – غير المستحق لها أو الجدير بها – مذهباً لهم في القديم منذ ثورة الحسين (سنة ٦١هـ) ثم في ثورة أهل الحرة ثأرا لها (سنة ٦٤هـ) ثم في ثورة ابن الأشعث وغيرها من الثورات في القرن الأول.

وخلال هذه الثورات كان موقف الغالبية من الصحابة ومن أئمة السلف اعتزال الفتنة، وبعدها تأسس مذهب عدم الخروج كأصل شائع عندهم، يؤسس له مبدؤهم الذي يلح عليه ابن حنبل في السنّة وتبعته فيه كتب العقائد والأصول عن السكوت عما بدر بين الصحابة من خلاف، وتجنب

---

(٥٤) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ١، ص ٧.

التكفير والتماس الأعذار في الفهم والتأول، ولكن ظل منحى الفرق الأخرى، كالخوارج والإمامية، هو الخروج ومحاولة تأسيس «دار الإسلام» الخاصة بهم، ومبايعة أميرهم الذي يرتضونه وفق تصورهم الخاص للإمامة، غير منحصر في آل البيت شأن الأول، بالمطلق، أو منحصراً فيهم شأن الإمامية وما تفرع عنها.

من هنا رأى كثير من فقهاء السنّة كالأشعري في الإبانة، والجويني في الإرشاد، أن الإمامة انتقلت من العقائد الشيعية للكلام السني تأثراً بالأول، وبينما كانت الحكومات والأئمة يرفعون راية نصرة السنّة، ومعاداة الفرق الأخرى الخارجة سياسياً في المقام الأول، التي كانت توصف بالخارجة، هو السائد طوال عصر التدوين والتأسيس للمذاهب، سواء صراعاً بين الأمويين وبين العلويين من جهة أو بين أبناء عمومتهم من العباسيين بعد ذلك من جهة أخرى.

في هذا السياق السني الحنبلي الحديثي ينبغي أن تقرأ فتاوى ابن تيمية، ومواقفه، وهي ليست مواقف ولكنها ما تأسس عنده من فهم سيرة السلف وهوية أهل السنّة والجماعة المعرفية، والمبتعد عن مسألة الإمامة والخروج، حقاً أو عدلاً، وآثارها العقيدية، التي اعتمدت التأويلات والرؤى وكثرت فيها الادعاءات والتفسيرات الباطنية التي هددت معيارية الدين نفسه فضلاً عن المجتمع ودنياه.

من هنا اهتم ابن تيمية بالاتباع وإحياء سنّة السلف وصفاء عقيدتهم، ضد صحوة وحروب الفرق والمذاهب، التي بدأت بعد مقتل عثمان (ﷺ) وفتنة معاوية وعلي، وكانت في أوج قوتها في عصره، والتخلص من صورة الخروج المؤثرة والمفجعة بعد مقتل الحسين بن علي (ﷺ)، والتي صورت وأثرت أكثر مما كانت صورة وأثر الملحميات اليونانية القديمة حسب رأي بعض الباحثين[٥٥].

ونضيف في هذا السياق أنه لا يمكن أن تقرأ وتفسر شدة بعض السلف وفي مقدمتهم ابن تيمية، هذا الخلاف المذهبي والفرقي حول الإمامة والحكم وإسقاط الحكم، بعيداً عما تبلور منذ القرن الخامس الهجري، من بدء عصر التدوين الشيعي خصوصاً، لممارسات تمثل خطراً على الشرائع والشعائر الإسلامية، إبطالاً وتعطيلاً، وكذلك على كل من الأمة والدولة، حرباً عليها وموالاة لأعدائها، كما ظل يؤكد شيخ الإسلام ابن تيمية في أكثر من موضع سواء في منهاج السنّة بالخصوص أو في اقتضاء الصراط المستقيم أو تلبيس الجهمية أو غيرها من كتبه. ونظن أن كتبه العقدية كالواسطية والتدمرية والحموية أو فتاويه الفقهية، كان همه فيها تمييز المنهج الصحيح في تصوره عند السنّة، فكانت شدته على المذاهب التي رآها مخالفة عند أهل السنّة والجماعة من بعض الفرق الصوفية أو بعض الآراء الفقهية.

---

(٥٥) Lesley Hazleton, *After the Prophet: The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam* (New York: Anchor, 2010).

نشط ابن تيمية في سياقات التصحيح والفعالية لطائفته أهل السنّة والجماعة، التي أضعف منها التعصب المذهبي، والتمدد الصوفي، وكذلك في مواجهة الصحوة الشيعية الفكرية والسياسية، وصحوة مقولات الجهمية والمعطلة بتعبيراته وتعبيرات تلاميذه، ومن هنا كان هذا التواتر لكتب كالمذكورة سابقاً، وكتب تلامذته في الاتجاه نفسه، مثل ما كتبه ابن القيم الجوزية في **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**[٥٦] والتي يساوي فيها بين الإلحاد في الصفات ـ وهو غير التكفير للتدقيق ـ والتعطيل، ويجمع في اتهامه بين ابن سينا ونصير الدين الطوسي وغيرهم في مسائل تعطيل الصفات[٥٧] والغزو كما يتضح في كتاب ابن القيم غزو نقلي عقلي لا يترتب عليه العقوبة في الدنيا على هذا.

هكذ، كانت مسألة العقيدة هي المسألة الرئيسة عند ابن تيمية وتلامذته، ولم تكن الحاكمية اعتقاداً أو حكماً، واردة في هذا السياق، لذا أكدنا أنه لن تصح قراءة ابن تيمية ولا غيره إلا في سياق تاريخيته وتحدياته كمصلح، ورد الخطاب لمقولاته الحاكمة وقواعده الكلية التي كان يلح عليها، دون الانتباه لهذا الأصل الكلي الحاكم في دعوته ورسالته وخطابه بعموم.

ومن الغريب أنه حال قيد ابن تيمية ما يذهب إليه بقواعده الحاكمة، وجدنا منظّري السلفية الجهادية يخالفون ويخطّئونه ويتجرؤون عليه، لأنه لم يلبِّ غايتهم منه في الحاكمية وفي التكفير وما شابه، وقد سبق لنا أن رصدنا وأشرنا إلى تخطئة أمثال عبد القادر بن عبد العزيز، وناصر الفهد وأبي محمد المقدسي، بل وأقل طبقة من هؤلاء كأبي الحسن الأزدي وغيرهم لابن تيمية في هذه الأمور.

ولا نبالغ إذا قلنا بأن موقف الإمام أحمد بن حنبل، كما أشرنا سابقاً في المحنة صبراً على جور الأئمة وطاعة دون خروج، موقف حاكم ورئيس ومرجعي عند أهل مذهبه، كما كان واضحاً ومتلزماً عند ابن تيمية الذي امتحن سبع مرات بوشاية خصومه المذهبيين عند الحكام الذين مالوا إليهم، وهو ما يؤكد أن الإمامة عندهم لم تكن قضية ذات أولوية، تحتمل الخلاف السياسي والعقدي بين حاكم ومحكوم، كما هو شأن الحاكمية عند السلفية الجهادية وتنظيماتها الجهادية المعاصرة.

ولكن كانت في عمقها خلافاً مع الطوائف الأخرى. خلاف اجتماعي وعقيدي متعلق بالسلطة وصراعها عليهما وبينهما، وفي عصر ابن تيمية كانت آثار هذا الصراع واضحة على الأمة ودينها كبيرة وخطيرة، خاصة بعد تحول عدد من أقوى حكام التتر للمذهب الشيعي دون السني، فكانت النصيحة للحكام وللأمة وليس الخروج عليها هدف أمثال ابن تيمية وقضيته في هذا التاريخ.

فقد بلغت هذه الفرق في عصر ابن تيمية أوج قمتها، سلطة وانتشاراً ودعوة وتأثيراً، ناطحت منظومة استقرار وسلطة وعقيدة أهل السنّة والحديث، كما ناطحت دولتهم، أو التي انتسبت

---

(٥٦) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، دراسة وتحقيق عبد الله المعتق، ٢ ج (الرياض: مطابع الفرزوق، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

(٥٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٩ وما بعدها، وج ٢، ص ٩٥ وما بعدها.

إليهم، العباسية، في مختلف المعارك والساحات العقيدية ذات الطابع الكلامي المحض كالأسماء والصفات وخلق القرآن والقدر.. إلخ، أو الفقهية في تصورات ومنهجيات تلقي أحكامه، وتاريخاً حول صورة أصحاب النبي (ﷺ).

١ - الصحوة الشيعية في عصر ابن تيمية

قبل عصر ابن تيمية بقليل وتحديداً سنة ٦٥٦هـ كان سقوط الخلافة العباسية ومقتل آخر خلفائها، وقتل معه من صحبه من العلماء والحنابلة كـ سبط بن الجوزي، بفعل دور وصف الخيانة، ذكره العديد من أئمة السنّة لوزيره الشيعي ابن العلقمي، الذي تولى الوزارة في بغداد أيضاً في عصر هولاكو[٥٨]، وحدث تقارب بين هولاكو نفسه وبين الخوجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢هـ) المعروف عند الشيعة بشيخ الطائفة، الذي وزر لأصحاب قلعة الموت ثم وزر لـ هولاكو، وكان معه ومن مستشاريه في واقعة بغداد، كما يقول ابن كثير[٥٩] وهو الدور الذي يثني عليه الخميني في الحكومة الإسلامية، ويرى في ذلك أنه كان نجاحاً في التحاق علماء الطائفة بالسلطة، ويعتبره الشيعة دوراً حمى الإسلام، وساعد في تحول المغول للإسلام.

وفي عصر ابن تيمية صعد آخرون من الإمامية لقواعد السلطة كذلك، نذكر منهم الإمامي رشيد الدين الهمذاني وزيراً لـ قازان، وفيها كان تحول محمد خدابنده ابن أرغون إيلخان المغول في إيران، للتشيع، (حكم إيران بين عامي ٧٠٦هـ و٧١٦هـ) وهو شقيق قازان صاحب القصة المشهورة مع شيخ الإسلام ابن تيمية سنة ٦٩٩هـ، بعد أن تحوّل للسنّة، ويرى مؤرخو الشيعة أن قازان كان متشيعاً كذلك. ولكن يؤكد مؤرخو السنّة تسنّنه منذ إسلامه سنة ٦٩٤هـ، كما لا ننسى ابن تيمية كان قريب العهد من عصر الدولة الفاطمية الإسماعيلية في مصر والتي قضى عليها صلاح الدين الأيوبي، وأقام السنّة فيها سنة ٥٦٧هـ/ ١١٧١م، واتخذ الكثير من الإجراءات للقضاء على التشيع في مصر، حتى اضطر كثير منهم إلى الرحيل عنها إلى بلاد الشام، حيث انطلقت محاولات إعادة بعض مجدها في زمانه كذلك.

بمحاذاة هذه الأخطار وموازاتها أتت دعوة ابن تيمية متوجهة للأمة وليس للإمامة، ونصيحة للحاكم، وحِجاجاً مع هؤلاء، بل مع بعض المذاهب المنتسبة إلى السنّة كالصوفية والأشعرية، طرحاً على العلماء لتنقية تصور أهل الحديث، ومنهجيات ضابطة في فهم الدين والواقع، في قفزة فكرية وعملية، لم يكرر فيها جهود سابقيه، ولكن سعى إلى تطويرها، ومن هنا نقرأ إحجامه عن وضع تفسير مستقل للقرآن الكريم مثلاً[٦٠]، قدر ما سعى إلى طرق أبواب المنهج في فهم الدين، ووضع

---

(٥٨) انظر: علي الصلابي، المغول «التتار» بين الانتشار والانكسار (القاهرة: دار الأندلس الجديدة، ٢٠٠٩)، ص ٢٠٢.

(٥٩) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، «أحداث سنة ٦٥٦ هجرية».

(٦٠) ابن تيمية الحراني، دقائق التفسير: الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية، ج ١، المقدمة.

القواعد في فهمه اعتقاداً وفقهه، والحجاج مع أهل البدع والفرق، عوداً وانتصاراً للأصل الصافي، سعى فيه إلى تمييز تصور السنّة والفرقة الناجية في تصوره عن سواها من المبتدعة والفرق الضالة، وسعى بها في وجه الفلسفة والمتأولة التي تماهت مع بعض هذه الفرق وتأثرت بها، ونسب إليها بعض رموزها، درء التعارض بين النقل والعقل.

من هنا كان اهتمام ابن تيمية بالسياسة الشرعية وفيها تنظيم شأن الأمة وهو المقدم حيث تقع السياسة عليها، ولم يهتم أو يكتب في الأحكام السلطانية التي كانت تقدم الإمامة وتؤصل لفقهها ومنطق سلطتها، النظرية السياسية في التراث الإسلامي، ولكن كانت بوصلته هي العقيدة وهو يتناولها التناول الأكبر في مبحث العقائد والإمامة والخلافة وتاريخها، وحجاجاً بتصور السنّة النقلي والعقلي حول اختلاف الفرق حولها، وتفرعاتها العقيدية فيما بعد، ثم تطورت بعد أن تحول الحكم الفعلي للسلاطين والأمراء مع تراجع سطوة وسيطرة النموذج الخليفي للحكم، وصعود قوة الموالي فرساً وأتراكاً والفرق المختلفة التي استطاعت أن تقتطع من وحدة الدولة ممالك وإمارات لها، ابتداءً من العصر العباسي الثاني، وتحديداً بعد عصر المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٨هـ) وتولي ابنه المنتصر بالله الخلافة على أيديهم - لمدة ستة أشهر - بعد مقتل أبيه وقتله سنة ٢٤٨ هجرية، ليبدأ التركيز على الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، في إدارة شؤون الاجتماع والناس.

- أخطاء السلفية الجهادية

مما سبق وبناء عليه نرى أنه يمكن تحديد الأخطاء التالية في السلفية الجهادية، وإرهاصاتها السابقة، في العالم السني والإسلام الحركي، خطاباً وممارسة، في استنادها إلى السلف ومحاولتها احتكار السلفية والصحة معاً، وفي مقدمة من استلهمتهم وأكثرهم وروداً ابن تيمية، كما يأتي:

- أنها تجاهلت هذه السياقات، في الموقف والتصور السني من مسألة الإمامة والسياسة وصراعاتها منذ بكور الإسلام، كما أنها مارست انتقاء وابتساراً في استلهام مراجعها ومرجعياتها من تراث السلف، وخاصة ما استلهمته من ابن تيمية.

- أنها استلهمت ابن تيمية في الفتاوى، التي قالها في سياقات عقيدية اجتماعية سياسية حربية، تماست مع حياته الشخصية أيضاً، في ماردين حيث ولد، ثم اضطر إلى الرحيل مع أسرته، ومازجة إياها بما كتبه في الاعتقاد وتوحيد الألوهية بالخصوص، لتنتج منه أو تستند إليه في تصوراتها حول الحاكمية أو قضاياها المعاصرة، دون الانتباه لهذا السياق والقضايا الحاكمة التي التزمها ابن تيمية وتوجه بها في كتاباته ومساراته.

- كما أنها قرأته خارج منظومته الخاصة أو الحنبلية، التي تتسم بالتشدد نحو الاجتماعي والانحراف الفقهي والعقدي، حسب تصوراتها، بينما تتسم بالطاعة والمواءمة وفقه المقاصد في علاقتها بالواقع والسلطة.

- رأت في شدة ابن تيمية على خصومه ملهماً لها رغم ما كان من تسامحه أحياناً كثيرة قولاً وعملاً، وأنه لم يكن في شدة ابن حزم مثلاً، إلا أن موقفه من تكفير المعين، وعدم تكفيره للفرق الأخرى كالخوارج والشيعة، وتأكيداته المستمرة التي اقتربت به مما طرحه الجويني في الغياثي من اختفاء شروط الإمامة وغيابها، كان محل تجاهل وإهمال غير مسبوق.

- في استلهامها لفتوى ماردين أو فتوى التتر، تجاهل منظرو السلفية الجهادية جميعهم، تحقيق محل الفتوى، ووضع حران وماردين التاريخي والثقافي حيث كانت موطناً للفلسفة والصابئة والعرفان، وقد ضمت ماردين (محل الفتوى التي قالها) وكونها كانت موطناً لأغلبية نصيرية وعلوية - وما زالت كذلك حتى الآن - وكانت مركز الفكرة العرفانية، وما عرف بفرقة الصابئة والمندائية، والباطنية، وبالقرب منها في الرها نشأت أول مملكة مسيحية في القرن الثاني من ميلاد المسيح (ﷺ)، وإن كان ثمة اختلاف حول تأثير هذه المدينة العرفاني والباطني في الثقافة العربية والإسلامية، إلا أنه لا خلاف حول وجود هذا الدور[٦١]، ومما يرويه عنها ياقوت الحموي صاحب معجم البلدان أنها أول مدينة بنيت في الأرض بعد الطوفان[٦٢].

- لم تفرّق السلفية الجهادية، بين النظر السياسي عند ابن تيمية، الذي كان تأسيسياً مرتبطاً بالاعتقاد وتصفيته من الشبه والبدع، ومواجهة أخطار المعرفة والاجتماع والسياسة في عصره وقبل عصره، بينما كانت الفتاوى الفقهية مرتبطة دائماً بواقعه وصراعاته، فاعتمدت على الفتوى والتاريخي في موضع التأسيسي والسياسي والاعتقادي أو العكس، مع الابتسار والانتقاء دون الرد للأصول الكلية، كما يقول ابن تيمية نفسه.

- كانت السلفية الجهادية انتقائية إلى حد ملحوظ في تخطئتها ابن تيمية حين يعود لقواعده ومقولاته الحاكمة، واستلهامه وتأويله عكس هذه القواعد في المسألة نفسها حين يوافق أهدافها الأخيرة.

وسنعرض في ما يأتي تفصيلاً لهذه المسائل جميعاً.

٢ - تراجع مكانة الإمامة عند شيخ الإسلام ابن تيمية

تجلى هاجس الخوف والتحذير من اختراق الآخر، عقيدياً وفكرياً، للمنظومة الإسلامية في العديد من كتابات ابن تيمية، وخاصة اقتضاء الصراط المستقيم[٦٣] وغيره من الكتب التي كتبها

---

(٦١) في ذلك، انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ١٧٠، وجورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠١١)، ج ٤: العقل المستقيل في الإسلام، ص ٩٥.

(٦٢) محمود بن محمد العدوي، كتاب الزيارات «بدمشق»، تحقيق صلاح الدين المنجد (دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥٦)، ص ٩٤ - ٩٥.

(٦٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧).

ضد الجهمية والباطنية وتناول فيها الفلاسفة العرب واليونان، في أجزاء متفرقة[٦٤]، ولكن يلاحظ الباحث أنه في هذا الكتاب الواضح في التحذير اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أهل الجحيم تجاهل ابن تيمية التشبه بهم في أنماط الحكومة والحكم، رغم ما أُثير في العهد الأول عن وصف الخلافة الأموية بالهرقلية والكسروية، بعد أن صارت ملكاً، أو النقد الناصح الذي كاله بعض الزهاد والعلماء لأبي جعفر المنصور حين رأى أبهة ملكه، وعاب عليه التشبه بملوك الفرس[٦٥] بل نجد تركيزه على البدع العقيدية والمذهبية، فخصص الجزء الأكبر منه للصوفية واتهمه بالحلولية ورد على مقولتهم في الولاية، كما بحث في جزء كبير منه المغالاة في الأئمة وآل البيت، وخصص جزءاً آخر لإفتاءات فقهية تتعلق بمسائل العقيدة، كما لم يسلم المتكلمون والمتفلسفة فيه من نقد، ولكن جاء الجزء الأول منه تأسيسياً مركزاً على الاختلاف ورفض التعصب للرأي، وأسبابه وأنواعه، ومما يقول فيه في الاختلاف المذموم عنده، كحسد بعض أهل العلم لبعضهم بعضاً، أو بخل البعض بالعلم وكتمانه، واحتكار الحق ووصم آخريهم بالباطل، وهو ما يعبر عنه بقوله: «وهذا يبتلى به كثير من المنتسبين إلى طائفة من العلم، أو الدين، من المتفقهة أو المتصوفة أو غيرهم، أو إلى رئيس معظم في الدين عندهم، غير النبي (ﷺ)، فإنهم لا يقبلون من الدين لا فقهاً ولا رواية إلا ما جاءت به طائفتهم، مع أن دين الإسلام يوجب اتباع الحق مطلقاً، رواية وفقهاً، من غير تعيين شخص أو طائفة، غير الرسول (ﷺ)»[٦٦]. وما يعنينا هنا أن تحليل مضمون دقيق لاقتضاء صراط المستقيم لا نجد فيه كلاماً عن الحكم ونمطه الذي كان من أكثر الجوانب الإسلامية استفادة من الأمم والثقافات غير الإسلامية، سواء في تنظيمه أو أبهته، بل العقيدة والفقه والأمة هي أولوية ابن تيمية ومقولته الحاكمة.

في منهاج السنّة كذلك لا يعطي شيخ الإسلام ابن تيمية الإمامة موقعاً من الصدارة في أحكام الدين، وهو يرد في منهاج السنّة النبوية على ابن المطهر الحلّي في منهاج الكرامة وقوله: «الإمامة هي أهم المطالب في أحكام الدين وأشرف مسائل المسلمين» عن مكانة الإمامة في أحكام الدين وهو يرده بقوله: «إن قول القائل إن مسألة الإمامة أهم المطالب في أحكام الدين وأشرف مسائل المسلمين كذب بإجماع المسلمين سنيهم وشيعيهم، بل هذا كفر فإن الإيمان بالله ورسوله أهم من مسألة الإمامة وهذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، فالكافر لا يصير مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وهذا هو الذي قاتل عليه الرسول (ﷺ) الكفار أولاً كما استفاض عنه في الصحاح وغيرها أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول

---

(٦٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، بيان تلبيس الجهمية في بدعهم الكلامية (الرياض: مجمع الملك فهد، ١٤٢٦ هـ/[٢٠٠٥م])، ج ٥، ص ٢٢٨ ـ ٢٥٦، وسعود السرحان، الحكمة المصلوبة: مدخل إلى موقف ابن تيمية من الفلسفة، تقديم حسن حنفي (بيروت: بيسان للنشر، ٢٠٠٨).

(٦٥) حول هذه الانتقادات، انظر: علي حسين الوردي، وعاظ السلاطين: بحث صريح في طبيعة الإنسان من غير نفاق (لندن: دار الوراق للنشر، ٢٠٠٩).

(٦٦) ابن تيمية الحراني، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ص ٦ ـ ٨.

الله، (وفي رواية) ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها»[٦٧] ثم يضيف (ﷺ) «قد قال تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾[٦٨]. فأمر بتخلية سبيلهم إذا تابوا من الشرك وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، وكذلك قال لعلي لما بعثه إلى خيبر، وكذلك كان النبي (ﷺ) يسير في الكفار فيحقن دماءهم بالتوبة من الكفر لا يذكر لهم الإمامة بحال، وقد قال تعالى بعد هذا: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾[٦٩]. فجعلهم إخواناً في الدين بالتوبة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولم يذكر الإمامة بحال، ومن المتواتر أن الكفار على عهد رسول الله (ﷺ) كانوا إذا أسلموا أجرى عليهم أحكام الإسلام ولم يذكر لهم الإمامة»[٧٠].

ثم ينتقد ابن تيمية هذا الوصف والتقديم لمسألة الإمامة بحكم عدم معرفة أصحاب رسول الله بها، فهم لم يعيشوا معه إمامته، ولم يوجههم (ﷺ) للاهتمام بها أو البحث فيها، وهو ما ينافي اشتراط الإمامية معرفتها ومعرفة إمام الزمان والوقت دائماً، يقول شيخ الإسلام: «وَمِمَّا يُبَيِّنُ ذَلِكَ أَنَّ الْإِمَامَةَ - بِتَقْدِيرِ الِاحْتِيَاجِ إِلَى مَعْرِفَتِهَا - لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا مَنْ مَاتَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ (ﷺ) مِنَ الصَّحَابَةِ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى الْتِزَامِ حُكْمِهَا مَنْ عَاشَ مِنْهُمْ إِلَى بَعْدَ مَوْتِ النَّبِيِّ (ﷺ)، فَكَيْفَ يَكُونُ أَشْرَفُ مَسَائِلِ الْمُسْلِمِينَ، وَأَهَمُّ الْمَطَالِبِ فِي الدِّينِ لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ أَحَدٌ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ (ﷺ)؟ أَوَلَيْسَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالنَّبِيِّ [ﷺ] فِي حَيَاتِهِ، وَاتَّبَعُوهُ بَاطِناً، وَظَاهِراً، وَلَمْ يَرْتَدُّوا، وَلَمْ يُبَدِّلُوا هُمْ أَفْضَلَ الْخَلْقِ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ: أَهْلِ السُّنَّةِ، وَالشِّيعَةِ؟ فَكَيْفَ يَكُونُ أَفْضَلُ الْمُسْلِمِينَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَهَمِّ الْمَطَالِبِ فِي الدِّينِ، وَأَشْرَفِ مَسَائِلِ الْمُسْلِمِينَ؟»[٧١].

وتتضح الأولوية عند ابن تيمية أنها ليست الإمامة في قوله: «فمن المعلوم أن أشرف مسائل المسلمين وأهم المطالب في الدين ينبغي أن يكون ذكرها في كتاب الله أعظم من غيرها وبيان الرسول لها أولى من بيان غيرها والقرآن مملوء بذكر توحيد الله وذكر أسمائه وصفاته وآياته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقصص والأمر والنهي والحدود والفرائض بخلاف الإمامة فكيف يكون القرآن مملوءاً بغير الأهم الأشرف؟ وأيضاً فإن الله تعالى قد علق السعادة بما لا ذكر فيه للإمامة فقال: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقاً﴾[٧٢]. وقال: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ

---

(٦٧) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ١، ص ٧٥.
(٦٨) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ٥.
(٦٩) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١١.
(٧٠) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٥.
(٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٧.
(٧٢) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٦٩.

﴿تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[٧٣]. فقد بيَّن الله في القرآن أن من أطاع الله ورسوله كان سعيداً في الآخرة ومن عصى الله ورسوله وتعدى حدوده كان معذباً فهذا هو الفرق بين السعداء والأشقياء ولم يذكر الإمامة، فإن قال قائل إن الإمامة داخلة في طاعة الله ورسوله قيل غايتها أن تكون كبعض الواجبات كالصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك مما يدخل في طاعة الله ورسوله فكيف تكون هي وحدها أشرف مسائل المسلمين وأهم مطالب الدين؟»[٧٤].

وقد سبق أن أوضحنا واقعية شيخ الإسلام ابن تيمية في التعاطي مع مسألة الحاكم والسلطان وبيعته من أهل الشوكة، وقوله في السياسة الشرعية بأن الولايات بحسبها، وحسب ما تحتاجه، وغيرها من المسائل، التي تلح على تحرير العقيدة من أسر التاريخ، وتحرير التصور الديني من تصورات وممارسات البشر والحكام، وهو ما تمكن ملاحظته بسهولة من تحليل عدد بسيط من فتاويه[٧٥].

من هنا كان تأكيد ابن تيمية لتقديم مسألة التوحيد والنبوة والاعتقاد وأصول الدين، على غيرها من المسائل الدينية، ورفضه أن تقدم الإمامة أو الخلافة على هذه الأصول، كما فعلت الشيعة والخوارج ذلك حين قدموها على سواها من مسائل الدين، كما يتضح في النص السابق، وهو الوعي التراتبي بتقديم مسألة الإيمان بالتوحيد على المشكل الإمامي، هي ما جعلت اهتمام الشيخ ابن تيمية الرئيس بعلم الكلام وأصول الدين، والذي يتسق كذلك مع منهجه الفقهي، وأن يكون أبرز ممثلي المنهج السلفي ومنهج أهل الحديث بعد الإمام أحمد بن حنبل، وإن أتى بعده بأربعة قرون، وكانت أولوية الأمة كحارسة للشريعة عنده على الدولة، وتصحيح وعي الأولى (الأمة) وعدم الوقوف طويلاً عند تصحيح وعي وممارسة الثانية (الإمامة أو الحاكم)، كما أوضحنا، ما جعله يركز اهتمامه على دولة الشريعة والسياسة الشرعية أكثر من تركيزه على دولة الخلافة والأحكام السلطانية، وإن حاول النصح لها وتوجيهها للالتزام بالشريعة.

وشأنه في ذلك شأن أئمة سابقين كأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) حيث وعيهم التاريخي بأن شروط الولايات وأصحابها الممارسة السلطانية الشرعية قد لا تكون متوافرة، ولكنها مثال يأمل أن يقترب منه السلاطين المعاصرون له، حيث يقول: «إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوقاً إلى مزايا المصالح، ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً، فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح؟»[٧٦]، وفق هذا المنهج على ما يبدو كان يتكلم ابن تيمية - وإن لم

---

(٧٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٣.

(٧٤) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠.

(٧٥) Yahya Michot, «Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three Fatwas,» *Journal of Islamic Studies* (Oxford), vol. 11, no. 2 (May 2000), pp. 147-208.

(٧٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ١٠ ج (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٤٦هـ/ [١٩٢٨م])، ج ٢، ص ١٢٤.

يصرح - خاصة أن عصره (وهو عصر ابن خلدون كذلك) كان عصر الدويلات والعصبيات وتحول الخلافة لمنصب بروتوكولي بعد نقل أحد العباسيين لمصر في عهد الظاهر بيبرس يسمى للمستنصر بالله أبي القاسم أحمد بن أمير المؤمنين الظاهر(٧٧).

فكان المتكأ والمقصد هو الشرع والشريعة والتزام أفراد الأمة لا الخليفة والخلافة، من هنا كان توجه شيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة الحكم أن وضع مثالاً ومعياراً يقاس عليه هو مثال الخلافة الراشدة في العهد الأول ثم يقترب الأمراء منها ويبتعدون حسب ذلك.

والشرعي في السياسة عند شيخ الإسلام ابن تيمية ومدرسته يتسع لكل ما هو عدل، وضد كل ما هو ظلم أو جور، ويبدو أن مشكلة تطبيق الشريعة كانت موجودة أيضاً في عصر شيخ الإسلام ابن تيمية، وفي ذلك أصناف من الناس تشبه الأصناف التي عرفها القرنان التاسع عشر والعشرون في العالمين العربي والإسلامي، من المتحفظين أو الرافضين لحكم الشريعة، وينطبق عليهم توصيفات شيخ الإسلام ابن تيمية في عصره، نجد ذلك في تحذيره من صنفين: صنف يظن الشريعة قاصرة فيلجأ لغيرها، وصنف معرفته قاصرة بها فضيقها، وذلك في قوله: «صِنْفٌ سَوَّغُوا لنفوسهم الخروج عن شريعة الله ورسوله وطاعة الله ورسوله؛ لظنهم قصور الشريعة عن تمام مصالحهم؛ جهلاً منهم، أو جهلاً وهوى، أو هوى مَحْضاً، وصِنْفٌ قَصَّروا في معرفة قَدْر الشريعة، فضيقوها حتى توهموا - هم والناس - أنه لا يمكن العمل بها، وأصل ذلك الجهل بمسمى الشريعة ومعرفة قدرها وسعتها، والله أعلم»(٧٨). وتبدو دولة الخلافة الراشدة مثالاً في التزام الشريعة يقترب منها كل حكم - حاكم وحكومة - بمقدار اقترابها من الشريعة عندها، فهي المثال والمعيار التاريخي لواقع يحاول أن يكون مثالياً وفق رؤية الفقيه والإمام الإصلاحي، وتحدث عن شوبها بالملك، وقد سبق أن شاب الملك النبوة، فكان نبيا الله دواد وسليمان (ﷺ) نبيين وملكين، في الآن نفسه، فلا يسقط شرعية الخليفة أو الإمام توريثها لنسله دون الأمة، قد دافع ابن تيمية عن خلافة معاوية بن أبي سفيان وشوبه الخلافة بالملك إلا أنه رآه شرعياً حيث التزم الشريعة في الناس، وقال فيه ابن تيمية: «لم يكن من ملوك المسلمين ملك خيراً من معاوية، إذا نُسِبَتْ أيامه إلى أيام من بعده، أما إذا نسبت إلى أيام أبي بكر وعمر ظهر التفاضل»(٧٩).

ولعل مما يلاحظه الباحث أن أكثر المسائل مرونة وواقعية، واتساعاً بمقاصد الشريعة، كانت مسألة السياسة والاجتماع ومصالح العباد، كما يتجلى في رسالة «المظالم المشتركة» التي يلتمس فيها للحاكم العذر والتبرير في ما قد يقع على أهل قرية أو محلة من مظالم يشتركون فيها، سواء عبر

---

(٧٧) انظر تفاصيل القصة، في: ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٣، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٧٨) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ١، ص ٥٠.

(٧٩) المصدر نفسه، وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الخلافة والملك، تحقيق حماد سلامة ومحمد عويضة (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٩٤).

الحاكم أو من ينوب عنه، أو في نصيحته اللينة والتزامه مع الحكام في عصره، وعدم خروجه عليهم، وعدم اصطدامه مع مخالفيه خارج هذا الإطار.

٣ ـ الحنبلية والواقعية السياسية

إن قراءة توحيد الألوهية بعيداً من مجمل خطاب ابن تيمية من جهة وكذلك بعيداً من سياقه السياسي ومواقفه وسيرته فيه من جهة أخرى، لا شك سيجعل التمييز بين التاريخي والتأسيسي غير واضح، وهو ضروري في فهم ابن تيمية الذي تتعدد مصبات خطابه وآرائه في الكلام والفتوى والفقه والإصلاح ككل، ولعل جمع مسألة توحيد الألوهية مع ما كتبه في المظالم المشتركة، أو طاعة المتغلب ذي الشوكة، ورفضه لمسألة الخروج عند الشيعة، مع عدم محاكمتهم شرعياً، خاصة مع تحويل الخلافة إلى ملك عند الأمويين ومن بعدهم، يجعل التمييز بين العقيدي والفقهي والإيماني والسياسي في فكر ابن تيمية ضرورة مهمة في هذا السياق، فقد جمع شيخ الإسلام ابن تيمية بين الواقعية السياسية والتاريخية في قراءته لتطور التجربة السياسية الإسلامية، ولكنه كان محارباً عنيداً في مسألة توحيد العبادة والاعتقاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النطاق الاجتماعي، نطاق الأمة، لا نطاق السياسي والإمامي والسلطاني، وهكذا كان موقف الحنابلة الذين سبقوا ابن تيمية في بغداد في القرن الثالث الهجري هدماً للخمارات والحانات ونهياً عن المنكر، ولكن لم يعرف لهم موقف ضد العباسيين أو سلاطين بني بويه المنتمين إلى التشيع بعد سيطرتهم عليها فيما بعد[٨٠].

تشكل وانتشار المذهب الحنبلي، ودور الإمام أحمد بن حنبل، بأنه كان الورع في موقع السلطة، وأنه رغم عدم قوله بالخروج على الحاكم، وكون أبيه كان من الجند في جيوش بني العباس، وكان الإمام أحمد زاهداً في التقرب منهم، أو العمل عند الحكام، إلا أن موقفه في المحنة ومواقف سائر الحنابلة الذين عرفوا بالزهد والورع في السلطة، ولكن كان ـ كما كان تلميذه ابن تيمية المتأخر زمنياً عن زمنه ـ ضد تدخل السلطة في الشأن الديني كما حاول المأمون، وضد تفويضها في صوغ مسائل دينية أو كلامية، ولكن بمقاومة سلمية مدنية غير عنيفة. هكذا كان موقف ابن حنبل في محنة خلق القرآن كما كان موقف ابن تيمية ضد البدع والصوفية في عصره، فضلاً عما يلاحظه الباحث من أن السلوك الشخصي الزهدي والتعبدي والمتورع كان سر جاذبية الجماهير للحنبلية وانتشارهم في العراق والشام وغيرها من الأقطار الإسلامية[٨١]. وهو ما نرجحه وبخاصة أن فقهاء الحنابلة لم يقتربوا من السلطة ولم يتولوا مناصب القضاء أو يدخلوا ديوان الخلافة والسلطة، على عكس

(٨٠) انظر: مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجمة رضوان السيد [وآخرون] (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩).

(٨١) هيرويتز نيمرود، الإمام أحمد بن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي، ترجمة غسان علم الدين؛ مراجعة رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٢٠.

الحنفية، إلا أواخر الخلافة العباسية، مع سبط ابن الجوزي (قتل مع الخليفة الأخير المستعصم بالله سنة ٦٥٦هـ) في نهاية هذه الخلافة.

إن كل هذه الملامح والسياقات التي نشير إليها ما هي إلا دلائل على أزمة القراءة السلفية الجهادية لتراث أهل الحديث بعموم، وابن تيمية بالخصوص، بل أزمة كثير من حركات الإحياء الإسلامي، مع تقديرنا دور كثير منها وإخلاص كثير من أصحابها، في التعاطي مع المسألة السياسية، حيث أهملت الجانب التاريخي والنصوصي المرن في التعاطي مع تطورات التاريخ، وظلت محشورة في نبذات الغضب والإقصاء ورغبة التغيير دون عمليته وفلسفته لدى كل مفكر إسلامي، عبر تحديد المقولات الحاكمة والأسس والأهداف الرئيسة في خطابه وممارسته الفكرية، دون انتباهها فقط، وتركيزها على إثبات ما جعلته منطلقات وأهدافاً خاصة لها، فكما يقول الإمام الذهبي «ولقد نصر السنّة واحتج لها ببراهين ومقدمات لم يسبق إليها، وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون»[٨٢].

نرى أنه لولا الانقسام المبكر للفتن وتأثيراتها الضاغطة على تصورات الدين والدولة والأمة، لتم تطوير نظرية سياسية إسلامية تتيح إدارة رشيدة ومتميزة لمسائل الحكم والإمامة والسلطة، في نطاق المواطنة والمجتمع وتعدديته، ولكن كان الإمام ليس فقط مظهراً للسلطان في حفظ الدين وسياسة الدين، ولكن كان درعاً ودرءاً ضد الأخطار المحيقة بالأمة، ضد مخالفيها بدءاً من المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى، حتى الأعداء المتربصين والمتاخمين على الحدود من الصليبيين والمغول وغيرهم، ولم يتح للأمة تطوير مشهد الشورى التي شهدتها سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي الكريم (ﷺ) أو مشهد الصلح والتوافق الذي كان ممثله الحسن بن علي بن أبي طالب (رضي الله عنهما) سنة ٤١ هجرية في صلحه الشهير مع معاوية بن أبي سفيان.

٤ - سياقات غائبة في استدعاء الفتوى الماردينية

يتضح الابتسار والانتقاء في قراءة السلفية الجهادية لفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، في فتوى ماردين، وفي فتوى الترس، فقد وجدناه في الأخيرة يقول بجوازها إذا خيف على المسلمين، ولم يكن من مفر إلا قتل الترس المسلم الذي تترس به الكفار، نجاة بالكل لعدم القدرة على إنقاذ البعض، حسب نصه «جيش الكفار إذا تترسوا بمن عندهم من أسرى المسلمين وخيف على المسلمين الضرر إذا لم يقاتلوا، فإنهم يقاتلون وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم»[٨٣].

---

(٨٢) محمد بن أبي بكر بن ناصر الدين الدمشقي، الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر، حقّقه زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٣)، ص ٣٤، وأبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ٢٣ - ٣٠.

(٨٣) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٢٩٢.

أما فتوى ماردين الفاعلة في تأسيس وبنية الخطاب الجهادي، وذات الموضع المهم في مراجعاتها وتصحيح فهومها، فقد جاء التعاطي معها مشكلاً في المرحلتين على ثلاثة مستويات برأينا:

أولها، مشكلة النص؛ وتم ذلك عبر عاملين: الأول، تصحيف نصها، في أولى طبعاتها قبل مئة عام، والثاني، تجاهل سياقاتها حتى التيمية الفقهية، فلشيخ الإسلام ابن تيمية مجموعة كبيرة من الفتاوى لأهل ماردين، تسمى المسائل الماردينية، تم نشرها مرتين، وبعضها ليس موجوداً في طبعات مجموع الفتاوى المنشورة، وهذه الفتاوى لو تم استدعاؤها لأضاءت حال الفتوى ماردين كشرط لإسقاطها، مع عوامل أخرى نوضحها[٨٤] ومن خلال أسئلتها ومسائلها يتضح إسلام وتديُّن أهلها ووجود رابط خاص بين ابن تيمية وبينهم، حتى كانوا في ذكره وهو في ذكرهم أثناء محبسه بالقلعة في مصر، كما يذكر في الفتاوى[٨٥].

وثانيها، مشكلة الخلط بين ما رواه ابن كثير عن جهاد ابن تيمية ضد التتر، دفعاً عن الشام وبين جهاد الطلب في ماردين كما هو مضمون الفتوى ودلالتها، خاصة أن مشاركة شيخ الإسلام ابن تيمية في الجهاد كانت في غير ماردين.

ثالثها، وهو ما نحققه في هذا الجزء، وكذلك مشكلة السياقات الغائبة عن الفتوى وحالها، وتجاهل دراسة حال الفتوى (ماردين) كجزء من منطقة حران التاريخية، الموطن العرفاني الأشهر في الثقافة الإسلامية، وكذلك علاقتها الخاصة بأسرة ابن تيمية، حيث تنازع السيادة عليها الحنابلة والعرفانيون والمسيحيون السريان، كان من الممكن أن يخفف وطأة استخدامها عند تيارات السلفية الجهادية المصرية والعربية.

أ ـ مشاكل النص والطباعة

رغم رفض منظِّرين جهاديين ـ كـ عبد القادر بن عبد العزيز ـ لنحت شيخ الإسلام ابن تيمية مصطلحه الجديد حول ماردين، وكونها (داراً مركبة) متحفظاً عن تقسيم مضاف خارج عن دار الإسلام ودار الكفر، أو دار السلام ودار الحرب، الذي يعتبره ثابتاً بالنص، وليس اجتهادياً تقديرياً، وضيقاً بتجديد وتكييف نقلي وعقلي لها، حدث تحريف لدى محمد عبد السلام فرج وغيره فيها، في شطرها الأخير، اعتماداً على خطأ في طبعاتها الأولى، كما سنوضح.

جاء التحريف في حكم شيخ الإسلام ابن تيمية على الدار حربها وسلامها، حيث كان النص الأصلي الصحيح يقول: «وأما كونها دار حرب أو سلم، فهي مركبة: فيها المعنيان، ليست بمنزلة دار

---

(٨٤) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المسائل الماردينية، تحقيق خالد محمد عثمان المصري؛ تعليقات الشيخ محمد حامد الفقي ([د. م.: د. ن.]، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ٧، مقدمة المحقق.

(٨٥) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ١٣، ص ٩٢.

السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام، لكون جندها مسلمين. ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»[٨٦]. حيث وقع الاختلاف في كلمة في السطر الأخير فبدلاً من «ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه» تم تصحيفها لتصير «ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»[٨٧] وقد وقع أول ما وقع قبل مئة سنة تقريباً في طبعة الفتاوى التي أخرجها فرج الله الكردي عام ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٨ ميلادية[٨٨]، وقد اعتمدها وأعاد ترتيبها أبناء عبد القادر عطا[٨٩] ثم تبعه على ذلك الشيخ عبد الرحمن القاسم في تحقيقه النسخة الأشهر من الفتاوى[٩٠].

وتوجد النصوص الصحيحة في المصادر الآتية:

- في النسخة المخطوطة الوحيدة الموجودة في المكتبة الظاهرية وهي برقم (٢٧٥٧) في مكتبة الأسد بدمشق.

- فيما نقله ابن مفلح (ت ٧٦٣هـ) في الآداب الشرعية وهو تلميذ ابن تيمية وقريب العهد منه فقد نقلها على الصواب (ويعامل) في الآداب الشرعية[٩١].

- نقلت الفتوى في الدرر السنية (١٢/ ٢٤٨) على الصواب.

- نقلها الشيخ رشيد رضا في مجلة المنار على الصواب[٩٢].

وقد ناقشت السلفية الجهادية، سواء في تأسيساتها ومراجعاتها، الفتوى دون تحقيق ومعالجة هذا التصحيف الموجود في النسخة المطبوعة، كما أكد العديد من الباحثين والمؤتمرين في ماردين سنة ٢٠١٠[٩٣]، فاعتمدوا لفظة (يقاتل) دون لفظة (يعامل)، فرأت في المرحلة الأولى القتال

---

(٨٦) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٨٧) على سبيل المثال، انظر: محمد عبد السلام فرج، «الفريضة الغائبة،» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، ص ٣٠، <https://www.tawhed.ws/c?i=39>، وعبد القادر بن عبد العزيز، الجامع في طلب العلم الشريف، مج ٢، ج ٢، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٨٨) هو فرج الله زكي الكردي المريواني الكاشنكاني الأزهري توفي سنة ١٣٥٩ هجرية. أسّس مطبعة كردستان بجوار جامع الأزهر، وقد طبعت الكثير من الكتب العربية والكردية. كما ساهمت بنشر كتُب شيخ الإسلام ابن تيمية، مثل كتاب الفتاوى الكبرى سنة ١٣٢٧هـ/١٩٠٨م في خمسة مجلدات. من القطع الكبير، وتضم المجلدات الخمسة، تسعة أجزاء، في (٢٤٦٨) صفحة عدا الفهارس، وفيها حدث التصحيف المشار إليه.

(٨٩) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا، ٥ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢).

(٩٠) ابن تيمية الحراني، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٢٤٨.

(٩١) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح القاقوني، الآداب الشرعية والمنح المرعية، ٣ ج (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ج ١، ص ١٩٠.

(٩٢) محمد رشيد رضا، في: مجلة المنار، السنة ٣٥، العدد ٢ (ربيع الآخر ١٣٥٤هـ/ تموز/ يوليو ١٩٣٥م).

(٩٣) انظر الورقة التي قدّمها الدكتور عبد الوهاب الطريري لمؤتمر ماردين دار السلام، الذي عُقِدَ في مدينة ماردين التركية يومي ٢٧ و٢٨ آذار/ مارس ٢٠١٠ بالتعاون بين جامعة ماردين أرتوكلو بتنظيم المركز العالمي للتجديد والترشيد، في: The Mardin Conference - Understanding Ibn Taymiyyah's Fatwa, Muslim Matters Website, <http://muslim matters.org/2010/06/29/the-mardin-conference-%E2%80%93-a-detailed-account/>.

والخروج على الحاكم بالقوانين الوضعية، ورأت في المرحلة الثانية أنه قياس باطل، لا يجوز استخدامها في الواقع المعاصر، مساواة بين المسلمين الموحدين الذين نطقوا بالشهادتين وبين التتر أحفاد جنكيز خان من جانب آخر، فضلاً عن القراءة الابتسارية لها التي أنتجت أحكاماً تخالف دلالتها في استهداف المعارضين لهذه الجماعات، دون الاعتبار بحال الفتوى وموضعها.

ب ـ تحقيق محل الفتوى الماردينية الغائب عند الجهاديين

خلط المستندون لفتوى ماردين بين رواية ابن كثير في تاريخه عن جهاد ابن تيمية للتتر، وهو لم يكن في ماردين، وفتواه التي كانت إشكالاً نظرياً ومعرفياً ولم تكن مسألة عملية يترتب عليها قتالها أو سلامها، فقد جاهد التتر في معركة أخرى هي شقحب، كما قاتل الشيعة والنصيرية في جبل كسروان بعد الظن بممالأتهم التتر، هذا كله فضلاً عن أن تلميذه ابن كثير (ولد سنة ٧٠٠ ـ ٧٧٤هـ) في تأريخه عن مشاركة شيخ الإسلام ابن تيمية في معركة شقحب سنة ٧٠٢ هجرية، ضد التتر، وكذلك في معركة جبل كسروان سنة ٧٠٤ هـ/ ١٣٠٥م، لم يكن من شهودها وكان طفلاً حينها.

كما أنه يذكر في تاريخه أنه في سنة ٦٧٤هـ حرم والي المماليك في الشام على أهل لبنان التشيع والرفض، ويحمّل كثير من مؤرخي الشيعة في لبنان ابن تيمية المذبحة التاريخية التي حدثت بفتواه لشيعة جبل كسروان من النصيرية والعلوية، وكل هذه الشواهد تؤكد أن نص ابن تيمية المحكم أقوى من روايته التأريخية لا التحليلية التي تجاهلت السياقات والفروق في نصها.

(١) دار مركبة ثقافياً وفكرياً: تجاهل من استندوا إلى فتوى التتر في إسقاطها على الديار الإسلامية المعاصرة، محل الفتوى، فلم يضيئوه بالشيء الكثير، مكتفين بالخلط بين مراحل مختلفة من سيرة شيخ الإسلام ابن تيمية، فتجاهلوا مولد ابن تيمية بماردين سنة ٦٦١هـ، وهي مدينة حصينة تضم تركاً وأكراداً وعرباً، وتتبع منطقة حران الأوسع والمنطقة التاريخية الشهيرة التي فتحها عياض بن غنم الفهري في عهد عمر بن الخطاب (ﷺ) سنة ١٩ أو سنة ٢٠هـ على خلاف، ولشهرة حران يقول بعض المؤرخين بولادته بها، يقول أحد الباحثين: «ولد شيخ الإسلام عام ٦٦١هـ، وعاش في بيئة عريقة في العلم والدين والتقوى، وكانت الحنابلة بكثرة كاثرة في حران ودمشق، بعد سقوط عاصمة الخلافة ببغداد عام ٦٥٦ هجرية، إثر غارات التتر، وقد حوت عدداً كبيراً من أهل العلم في مختلف الفنون، وكانت دور العلم منتشرة، كما كانت للحنابلة شوكة بانتشار علمائهم ومدارسهم»[٩٤].

وأقدم إشارة إسلامية لها كانت عند ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، وامتناع أهلها عن أمر عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـ ١٠١هـ) بعدم لعن علي بن أبي طالب (ﷺ) على منابر المساجد،

---

(٩٤) ابن تيمية الحراني، المسائل الماردينية، ص ١٥.

فرفض أهل حران أن يكفوا عن سب علي قائلين: «لا صلاة إلا بلعن أبي تراب»[٩٥] ويبدو أن النزعة الأموية المتشددة ـ تلك ـ هي التي حملت مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية (قتل وصلب بمصر سنة ٢٣٣هـ) على نقل عاصمته إليها، دون دمشق عاصمة الأمويين التاريخية، وفي حران أيضاً حبس مروان بن محمد إبراهيم الإمام حفيد ابن عباس الذي كان أبو مسلم الخراساني قد بدأ الدعوة العباسية باسمه، وبعد أن أمر عماله بخنقه في سجنه أمر بدفنه في «ربض حران في موضع يقال له مقابر قريش»[٩٦].

ولعله يمكن عبر هذا التشدد السني ضد إمامة آل البيت يمكن أن يقرأ ازدهار المذهب الحنبلي في حران، حتى فتح هولاكو لها سنة ٦٥٧ هـ.

في بيئة حنبلية وأسرة حنبلية شهيرة، ولد ابن تيمية في ماردين في الجنوب الشرقي من تركيا الآن، وهي إحدى مقاطعات حران التاريخية أو منطقة الجزيرة كما كانت تسمى، ونظراً إلى شهرة حران ينسب إليها شيخ الإسلام ابن تيمية دون ماردين، وقد هاجر منها وأهله مضطرين، وهو ابن سبع سنين سنة ٦٦١ هجرية، ليستقر مع أسرته في دمشق ويواصل الطلب والمسار فيما بعد، بعد أن استولى عليها هولاكو، وقد كان لأسرة ابن تيمية في هذا البلد شأن كبير على ما يبدو، فقد كان أحد أفرادها فخر الدين ابن تيمية ـ حسب هنري لاووست ـ يوصف بـ «شيخ حران» وابنه عبد الغني بن تيمية خلفه كواعظ لـ حران، ومجد الدين أبو البركات والد ابن تيمية، بل على ما يبدو كانت منشطاً للعديد من الحنابلة فيها، ففي طبقات الحنابلة نجد نحواً من عشرة يحملون في كناهم علامة انتمائهم لحران مثل علي بن عمر الحراني ويحيى بن منصور الحراني وشرف الدين الحراني ومحمد بن أحمد الحراني ومحمد بن عبد الوهاب الحراني ومحمد بن سعد الحراني وأحمد بن عمر الحراني وأحمد بن حمدان الحراني، وهو ما حمل لاووست على القول إن حران المدينة القديمة للصابئين الفلاسفة كانت المركز الزاهر بعد دمشق لحنبلية الأمصار[٩٧].

ولدى كثير من مؤرخي الفلسفة الإسلامية تصور حران مركزاً للعرفانية والفلسفة، وهي الموطن الأقدم للصابئة والمندائيين. وتتحدث رواية تاريخية غير دقيقة لـ ابن النديم في الفهرست عن أنهم كانوا يدينون بديانة حرانية عرفانية تعبد الكواكب وغير معروفة، ولم يكونوا الصابئة الذين تحدث عنهم القرآن، ولكن تسموا بهذا الاسم في عهد الخليفة المأمون (ت ٢١٨هـ)، بعد أن خيّرهم

---

(٩٥) أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢٠٢، نقلاً عن: كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ط ٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، ص ٩١.

(٩٦) مؤلف مجهول من القرن الثالث الهجري، أخبار الدولة العباسية، تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ٣٩٥.

(٩٧) انظر: طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، ج ٤: العقل المستقيل في الإسلام، نقلاً عن: هنري لاووست، «الحنبلية في عهد خلافة بغداد،» في: Henri Laoust, *Pluralismes dans l'Islam*, REI hors série; 15, (Paris: Geuthner 1983), p. 59.

بين القتال أو التحول لأحد الأديان السماوية حتى تجوز لهم دفع الجزية والأمان[98] ولكن الثابت تاريخياً أنها كانت موضعاً للعرفانية والأفلاطونية المحدثة وكانت بها معاهد الفلسفة والمنطق، تعلم بها الفارابي الفيلسوف (٢٦٠ ـ ٣٣٠هـ) الفلسفة والمنطق والطب على الطبيب المسيحي يوحنا بن جيلان، واشتهرت منها أسرة الأطباء والمترجمين في العصر العباسي أسرة بني قرة.

وأعطى الكثير من المؤرخين والمفكرين المستشرقين والمسلمين لمركز حران دوراً عظيماً على الفكر الإسلامي، ربما لا ينافسه مركز آخر. وهناك من ظن بأن من أوائل الباحثين المعاصرين الذين عرفوا الصلة بين الحرانيين والفلاسفة العرب هو الدكتور جبور عبد النور، في بحث له في مجلة الكتاب المصرية عام ١٩٤٦م، إذ اعتبر أن الفلاسفة العرب قد اقتبسوا من مدرسة الصابئة القسم الأعظم من مذهبهم فيما وراء الطبيعة، فضلاً عن العلوم الأخرى؛ كالفلك والهندسة وغيرهما، كما اعتبرت مركزاً فكرياً يونانياً غير مشائي، فهي مطبوعة بالفيثاغورسية والأفلاطونية. إذ انتقلت الفلسفة اليونانية إلى حران وغيرها من المراكز الموجودة في شمال سورية والعراق وفارس مع فتوحات الإسكندر المقدوني، وهجرة عدد من أساتذة أكاديمية أفلاطون إليها بعد تحريم الفلسفة في عهد الإمبراطورية المسيحية[99] بهذا المزج العجيب من الأفلاطونية المحدثة والفلسفة والباطنية العرفانية والمندائية إلى الحنبلية كانت ماردين، وكان وصف ابن تيمية لها بالدار المركبة الوصف الأدق لمثل هذه المنطقة والمدينة، ولو قال المعقدة لقال الأدق!

(٢) دار مركبة حكماً وسلطة: لم يُضيِّع هولاكو وقتاً وتوجه بعد سقوط بغداد لاحتلال بلاد الجزيرة والشام، فاستولى على ميافارقين التي كان يحكمها أمير مجاهد هو الملك الكامل محمد بن العادل أيوب، تخاذل عنه أمراء الإقطاعيات من بني أيوب في الشام، مثل الملك الناصر صاحب دمشق، وغيره، بعد مقاومة شديدة منه ومن أهلها، حتى إنه عندما دخلها لم يجد منهم أحياء غير سبعين فرداً، وقبض على الكامل وأمر بتقطيعه حتى الموت، ثم قطعوا رأسه وحملوه على رمح وطافوا به في المدينة[100] وتوجهوا بعدها إلى ماردين التي كان يحكمها الملك السعيد نجم الدين إيلغازي، الذي أبى الانصياع لأوامر التتر، وكانت بها قلعة حصينة منذ أيام الزباء، وضرب الحصار الشديد على ماردين الشهيرة بقلعتها التي يصفها ابن النديم في الفهرست بأنه «ليس في الأرض كلها أحسن من قلعتها ولا أحصن ولا أحكم»[101] كما سبق أن ضرب على ميافارقين، ولم يستطع هولاكو السيطرة عليها وانشغل بفتوح سائر مدن منطقة حران والرها وغيرها، ثم عاد ليفتحها سنة

---

(٩٨) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تعليق إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ص ٣٨٩-٣٩٠.

(٩٩) حول جدل دور حرّان وحدوده، انظر: طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، ج ٤: العقل المستقيل في الإسلام، ص ٩٥ وما بعدها، والجابري، تكوين العقل العربي.

(١٠٠) الصلابي، المغول «التتار» بين الانتشار والانكسار، ص ٣٣٢ وما بعدها.

(١٠١) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٩٦)، ج ٥، ص ٣٩.

٦٥٨هـ وحاصرها من جديد وأثناء الحصار توفي ملكها السعيد، بسبب وباء انتشر بين سكان القلعة، فهلك أكثرهم وتولى ابنه الملك المظفر الذي تفاوض مع المغول وتم الصلح بينه وبينهم، بعد أن اشترط عليه هولاكو قتل ٧٠ رجلاً من حاشية والده المقاوم الراحل الملك السعيد، قال إنه يخاف عليه أن يحرفوه بالانحياز لمصر، كما فعل صاحب الموصل، وعين له من جهته أميراً اسمه أحمد بغا، حتى لا يشك فيه، وأعاده إلى ماردين بعد أن ضم إليها نصيبين والخابور، ومنطقة لا يستهان بها من ديار بكر، وغدت ماردين ولاية مغولية ينفذ حكامها ما يأمرهم به قادة المغول، واتخذها هولاكو قاعدة لتنظيم هجماته على المناطق الغربية من العالم الإسلامي(١٠٢).

وطوال عهد شيخ الإسلام ابن تيمية، لم تتحرر ماردين من سطوة التتر، مما يجعلنا نؤكد أن الفتوى لم تكن موقفاً عملياً داعياً للجهاد فيها، خاصة أن أغلب أهلها من الترك والأكراد حينئذ، كما أتى في رد ملكها السعيد على هولاكو في الحصار الأول، وهي ما زالت كذلك، حتى الآن، ويدين معظمهم بالبكتاشية إحدى فرق العلويين الغالية، وهو ما يجعلنا نرجح أن فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية فيها كانت بحثاً نظرياً في مسألة افتراضية، فقد صالحت ماردين وصاحبها الملك المظفر هولاكو سنة ٦٥٨ هجرية، ولكن بشروط الإدارة المغولية لها»(١٠٣).

لذا كان ضرورياً التمييز بين ماردين وفتواه النظرية الدقيقة، وبين معركة أخرى هي معركة شقحب سنة ٧٠٢ هجرية، فتح الشام والسيطرة عليه بعد فشلهم مرة سابقة بعد هزيمتهم وانحسارهم أمام الدولة المملوكية الصاعدة في معركة عين جالوت سنة ٦٥٨ هجرية.

وعن مسألة إسلام سلاطين المغول نشير إلى إسلام بعض سلاطين المغول والتتر حتى عهد ابن تيمية، وخلفاء هولاكو، وفي مقدمتهم السلطان محمود قازان الذي واجه أهل الشام جيشه في شقحب، فقد أسلم حسب ابن كثير سنة ٦٩٤هـ، وكان ثاني من أسلم من سلاطين المغول بعد بركة خان بن جنكيز خان (١٢٥٦ ـ ١٢٦٧م)، حاكم القبيلة الذهبية سنة ٦٥٤هـ، وقد توفي سنة ٦٦٥ وكان عدواً لهولاكو كسره وانتقم منه بعد تدميره الخلافة العباسية وقتله الخليفة واحتفظ بعلاقة طيبة مع الظاهر بيبرس سلطان المماليك في مصر، ويروى في تديُّنه الكثير حتى قيل إنه في جيشه كان يُلزم كل جندي فيه بسجادة للصلاة مع سلاحه، كما لم يكن بجيشه من يتعاطى مسكراً(١٠٤). ومنهم أحمد بن هولاكو الذي أسلم سنة ٦٨٩هـ، وقد قتله جنده سنة ٦٨٣هـ، ولكن تميز إسلام قازان المذكور عن أحمد بن هولاكو بأن قازان جعل الإسلام الدين الرسمي للدولة المغولية في إيران والعراق وخراسان، ولكن إصراره على ممارسة نفس سياسات المغول في حروبهم وترويعهم للمسلمين جعل المسائل تزداد حدة واجتمع العلماء والأمراء والعامة ضده في الشام.

---

(١٠٢) الصلابي، المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(١٠٣) في ذلك، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(١٠٤) توماس والكر أرنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧)، ص ١٩٧.

وأسلم بعد قازان المتوفى سنة ٧٠٣هـ خلفه وأخوه محمد بن أرغون خدابنده (ت ٧١٦هـ)، الذي تحول إلى المذهب الشيعي على يد ابن المطهر الحلي، وهو الذي كتب ضده ابن تيمية منهاج السنّة، وحدث هذا التحول بعد سنة واحدة من توليه السلطة، وفيه روايات متعددة، ويذكر فيه غير ابن المطهر الحلي، ولكن يبدو أن الدعاية الطائفية بين السنّة والشيعة كانت ذائعة ومنتشرة في ذلك الحين، فقيل إنه كان ينوي نقل وطمس قبر الشيخين أبي بكر وعمر (ﷺ)، وقيل إنه أمر بسبِّهما على المنابر، وهو ما ينكره مؤرخوه من الشيعة في الآن نفسه، ولكن يبدو أن شيخ الإسلام ابن تيمية كان متأثراً بهذه الدعاية بدرجة ما، ومعتمداً عليها.

عوداً لرواية ابن كثير قصة إسلام قازان في سرده لأحداث سنة ٦٩٤ هـ: «أسلم فيها ملك التتر قازان ابن أَرْغُونَ بْنِ أَبْغَا بْنِ تُولَى بْنِ جَنْكِزْخَانَ فأسلم وأظهر الإسلام على يد الأمير توزون (ﷺ)، ودخلت التتر أَوْ أَكْثَرُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ وَنَثَرَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَاللُّؤْلُؤَ عَلَى رُءُوسِ النَّاسِ يَوْمَ إِسْلَامِهِ، وَتَسَمَّى بِمَحْمُودٍ، وَشَهِدَ الْجُمُعَةَ وَالْخُطْبَةَ، وَخَرَّبَ كَنَائِسَ كَثِيرَةً، وَضَرَبَ عَلَيْهِمُ الْجِزْيَةَ وَرَدَّ مَظَالِمَ كَثِيرَةً بِبَغْدَادَ وَغَيْرِهَا مِنَ الْبِلَادِ، وَظَهَرَتِ السُّبَحُ وَالْهَيَاكِلُ مَعَ التتر والحمد للّه وحده»[١٠٥].

وكانت معركة شَقحَب أو معركة مرج الصُفر، قد بدأت في ٢ رمضان سنة ٧٠٢هـ - ٢٠ نيسان/ أبريل ١٣٠٣م، واستمرت ثلاثة أيام بسهل شقحب بالقرب من دمشق في سورية. كانت المعركة بين المماليك بقيادة الناصر محمد بن قلاوون سلطان مصر والشام والمغول بقيادة قتلغ شاه نويان (قطلوشاه) نائب وقائد محمود قازان (٦٩٤ - ٧٠٣هـ) إلخان مغول فارس (الإلخانات)، ويبدو أن ابن تيمية لم يكن وحده دون الفقهاء الآخرين، فكما يذكر ابن كثير: «ووصل التتر إلى حمص وبعلبك وعاثوا في تلك الأراضي فساداً، وقلق الناس قلقاً عظيماً، وخافوا خوفاً شديداً، واختبط البلد لتأخر قدوم السلطان ببقية الجيش، وقال الناس: لا طاقة لجيش الشام مع هؤلاء المصريين بلقاء التتر لكثرتهم، وإنما سبيلهم أن يتأخروا عنهم مرحلة مرحلة، وتحدث الناس بالأراجيف فاجتمع الأمراء يوم الأحد المذكور بالميدان وتحالفوا على لقاء العدو، وشجعوا أنفسهم، ونودي بالبلد أن لا يرحل أحد منه، فسكن الناس وجلس القضاة بالجامع وحلفوا جماعة من الفقهاء والعامة على القتال»[١٠٦].

وعن دور ابن تيمية في المعركة أنه اجتمع بالعسكر الواصل من حماة وأعلمهم تحالف الأمراء والناس على لقاء العدو، ويعدهم بالنصر، وكان بعضهم متردداً لأن التتر مسلمون، قائمون بالشعائر والسلوكيات الإسلامية، بل أعلن قازان الإسلام ديناً رسمياً لدولته، لذا يورد ابن كثير وهو يسرد دور ابن تيمية إشارة قد تدفعنا لمراجعة صورة التتر عموماً في هذه المرحلة، وهي أنهم كانوا

(١٠٥) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٣، ص ٣٤٠.
(١٠٦) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٨.

يرون أنفسهم الأحق بحكم المسلمين، بعد إسلامهم، فهم أقوى شوكة من غيرهم من المسلمين حينئذ، ولم يدينوا بطاعة وبيعة للسلاطين والمماليك، فيروي ابن كثير عن تردد الناس في قتالهم لكونهم مسلمين: «وقد تكلم الناس في كيفية قتال هؤلاء التتر من أي قبيل هو، فإنهم يظهرون الإسلام وليسوا بغاة على الإمام، فإنهم لم يكونوا في طاعته في وقت ثم خالفوه، فقال الشيخ تقي الدين: هؤلاء من جنس الخوارج الذين خرجوا على علي ومعاوية، ورأوا أنهم أحق بالأمر منهما، وهؤلاء يزعمون أنهم أحق بإقامة الحق من المسلمين، ويعيبون على المسلمين ما هم متلبسون به من المعاصي والظلم، وهم متلبسون بما هو أعظم منه بأضعاف مضاعفة، فتفطّن العلماء والناس لذلك، وكان يقول للناس: (إذا رأيتموني من ذلك الجانب وعلى رأسي مصحف فاقتلوني)، فتشجع الناس في قتال التتر وقويت قلوبهم ونياتهم ولله الحمد»[١٠٧] وهذا يعني أن التتر - وكانوا حديثي إسلام أتباع قازان الذي تحول للمذهب السني والحنفي، بعد إصرار الأمير المنغولي المسلم نوروز على إسلامه حتى ينصره على أعدائه وقد اختلفا فيما بعد بعد إصرار قازان على سياسة متسامحة مع الأديان الأخرى، وإصداره إعفاء للمسيحيين عن الجزية، وإصرار نوروز على تطبيق الشريعة كاملة دون الياسق ودون هذه السياسات[١٠٨].

وحسب ابن كثير طلب ابن تيمية وجماعة من العلماء مقابلة قازان بعد دخوله الشام ودمشق سنة ٦٩٩هـ، فمنعوا أول مرة، حيث حجبه عنه وزيره رشيد الدين الهمذاني[١٠٩]، وفي المرة الثانية التقاه ابن تيمية «وقد التقى ابن تيمية السلطان محمود قازان بعد اتفاق أعيان دمشق يوم الاثنين ٣ ربيع الآخر ٦٩٩ هـ - ٢٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٢٩٩ م واتفقوا على السير إلى السلطان قازان الموجود في بلدة النبك المجاورة والتحدث إليه، فلما وصلوا إلى قازان ودخلوا عليه أخذ ابن تيمية يحث السلطان بقول الله ورسوله بالعدل ويرفع صوته ويقرب منه في أثناء حديثه حتى قرب أن تلاصق ركبته ركبة السلطان، والسلطان مع ذلك مقبل عليه ومصغٍ لما يقوله. وقال ابن تيمية للترجمان: «قل لغازان إنك تزعم أنك مسلم ومعك قاضٍ وإمام وشيخ ومؤذنون على ما بدا لنا فغزوتنا وأبوك وجدك كانا كافرين وما عملا الذي عملت، عاهدا فوفّيا وأنت عاهدت فغدرت وقلت فما وفيت وجرت» ومع أنه حصل على وثيقة أمان من قازان إلا أنهم نقضوها واستمروا في نهب المدينة عدا القلعة، التي رفض أرجواش تسليمها بإيعاز من ابن تيمية، بعد استيلاء قازان على الشام[١١٠].

فرغم تحول قازان إلى الإسلام إلا أن التتر ظلوا على نهجهم القديم في الحروب والفتوحات لبلاد المسلمين، وكانوا يحكمون في السياسة بمنطق القوة والغلبة، وبالياسق الذي ظنه بينهم جدهم

(١٠٧) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢٣ - ٢٤.

(١٠٨) محمد سهيل طقوش، تاريخ المغول العظام والإيلخانيين، ٦٠٢ - ٧٧٢هـ/ ١٢٠٦ - ١٣٧٠م، ٦٥١ - ٧٥٦هـ/ ١٢٥٣ - ١٣٥٥م (بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٧).

(١٠٩) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ج ١٤، ص ٧ - ٩.

(١١٠) المصدر نفسه.

جنكيز خان، ورغم ما حفظ لهم من اعتناء بالمدارس والمساجد والأوقاف كان عنفهم في الحرب فزاعة للناس منهم، ولذا اعتبرت فتوح قازان وبالاً على المسلمين، أما الخروجات على الشرعي فمثله فيها مثل بعض من حاربوه في جيش ابن قلاوون كالأمير سيف الدين قبجق الذي حارب مع ابن تيمية في شقحب، حيث يروي ابن كثير أن قبجق وهو أحد الأمراء في دمشق في أحداث سنة ٦٩٩هـ «قد ضمن الخمارات ومواضع الزنا من الحانات وغيرها، وجعلت دار ابن جرادة خارج باب توما خمارة وحانة أيضاً، وأن شيخ الإسلام ابن تيمية وعدداً من أصحابه داروا على الخمارات والحانات فكسروا آنية الخمور وشققوا الظروف وأراقوا الخمور، وعزروا جماعة من أهل الحانات المتخذة لهذه الفواحش ففرح الناس بذلك»[١١١].

إن التحقيق في مسألة العلاقة بالتتر، وابن تيمية كان يعيش في عصر التتر، الذين كانوا أكثر ميلاً إلى التشيع رغم إسلامهم، والتشيع والباطنية هم تصور الخصم الأول لأهل الحديث والحنبلية، ومنهم ابن تيمية، ناتج من سببين رئيسين:

أحدهما: ممارسات الحروب التترية: من صورتهم التاريخية المستمرة عنفاً وتدميراً، منذ عهد جنكيز خان وصولاً إلى عهد قازان الذي انتصر ودخل الشام مرة ثم انهزموا ورجعوا عنه دائماً أمام قوات المماليك.

ثانيهما: من تقريبهم وميلهم إلى التشيع، فقد كان من أقرب المقربين لـ هولاكو الخوجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ) رغم ثناء ابن كثير والذهبي على المكتبة والمرصد التي بناها في عاصمة المغول الإيلخانيين المراغة وبنائه مكتبة بها أربعمئة ألف مجلد، كما حافظ على المستنصرية التي بناها الخليفة المستنصر بالله في بغداد وولاها أحد أوليائه حيث يقول ابن كثير عنه «ثُمَّ وَزَرَ لِهُولَاكُو، وَكَانَ مَعَهُ فِي وَاقِعَةِ بَغْدَادَ، وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّهُ أشار على هولاكو خان بقتل الْخَلِيفَةَ فاللَّه أَعْلَمُ، وَعِنْدِي أَنَّ هَذَا لَا يصدر»[١١٢]، وهو يعتبر من المراجع المتقدمة عند الشيعة، كما تقرب أمثال ابن المطهر الحلي من خدابنده، وهو من كانت معركة منهاج السنّة معه.

هذه المخاوف اعتقاداً مخالفة للشيعة وسقوطاً لدولة السنة بدولة التتر الأكثر ميلاً لهؤلاء الأولين، كانت مقولة حاكمة في ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية، وهنا تجتمع فتوى ماردين مع منهاج السنّة النبوية وما كتبه في الإمامة. فشيخ الإسلام ابن تيمية عبّر في منهاجه أكثر من مرة عن إحساسه بالخطر من الشيعة وقرب علمائهم وتقريبهم من قبل سلاطينهم وأمرائهم، كما في وصفهم بأنهم الأضل في المعقول والمنقول، وأنهم «أكذب الطوائف، والكذب فيهم قديم»[١١٣] وقوله في خطرهم على أحوال المسلمين: «كَمَا قَدْ جَرَّبَهُ النَّاسُ مِنْهُمْ غَيْرَ مَرَّةٍ فِي مِثْلِ إِعَانَتِهِمْ لِلْمُشْرِكِينَ، مِنَ التُّرْكِ،

---

(١١١) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٧ وما بعدها.

(١١٢) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(١١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩.

وَغَيْرِهِمْ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ بِخُرَاسَانَ، وَالْعِرَاقِ، وَالْجَزِيرَةِ، وَالشَّام، وَغَيْرِ ذلك، وَإِعَانَتِهِمْ لِلنَّصَارَى، عَلَى الْمُسْلِمِينَ بِالشَّام، وَمِصْرَ، وَغَيْرِ ذَلِكَ فِي وَقَائِعَ مُتَعَدِّدَةٍ مِنْ أَعْظَمِهَا، الْحَوَادِثُ الَّتِي كَانَتْ فِي الْإِسْلَامِ فِي الْمِائَةِ الرَّابِعَةِ، وَالسَّابِعَةِ، فَإِنَّهُ لَمَّا قَدِمَ كُفَّارُ التُّرْكِ إِلَى بِلَادِ الْإِسْلَامِ، وَقُتِلَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مَا لَا يُحْصِي عَدَدَهُ إِلَّا رَبُّ الْأَنَامِ كَانُوا مِنْ أَعْظَمِ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلْمُسْلِمِينَ، وَمُعَاوَنَةً لِلْكَافِرِينَ، وَهَكَذَا مُعَاوَنَتُهُمْ لِلْيَهُودِ أَمْرٌ شَهِيرٌ حَتَّى جَعَلَهُمُ النَّاسُ لَهُمْ كَالْحَمِيرِ»[١١٤] وتحذيرهم دائماً من خطورة تمكنهم، وخاصة كما كان «في حالة خدابنده الذي صنف له منهاج الكرامة، كيف ظهر فيهم من الشر الذي لو دام وقوي أبطلوا به عامة شرائع الإسلام» هذا الموقف العقيدي الديني السياسي ينظم مختلف كتابات ابن تيمية، وليس فقط المسألة السياسية فيه.

كانت فتوى ماردين إذاً فتوى نظرية، وحسب تحقيقها النصي تميز في وصفها بالدار المركبة، بين المغول المسيطرين فعلياً والحكم الاسمي والبروتوكولي للمسلمين، والإدارة المتفق عليها في الصلح حسب النظام المغولي منذ صلح المظفر مع هولاكو، فضلاً عن تركيبتها السكانية والمذهبية المختلفة التي ما كان ممكناً لمنافح عتيد وعنيد عن السنّة أن يصف غلاة النصيرية والشيعة بها، وهم الأغلبية، بأنهم مسلمون صالحو الإيمان تماماً، وهو من أصدر الفتاوى المباشرة للناصر بن قلاوون بحرب شيعة جبل كسروان، وشارك في جهادهم فعلياً، في رسالة أتى بنصها ابن قدامة المقدسي في كتاب له عن أعمال ابن تيمية حين اتهموا بمكاتبة التتر، من قبله وعماله، وصفهم فيها بأنهم أكفر من اليهود والنصارى وأن فساد التتر ناتج من مخالطتهم فيقول فيهم: «هؤلاء خرجوا عن شريعة الله وسنّته، وهم شر من التتر من وجوه متعددة، لكن التتر أكثر وأقوى، فلذلك يظهر كثرة شرهم، وكثير من فساد التتر فهو لمخالطة هؤلاء لهم. كما كان في زمن «غازان» و«هولاكو» وغيرهما»[١١٥]، فترتيب الخصومة عند الفقيه الحنبلي ابن تيمية تقف ضد الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى، والتحفز ضدها انطلاقاً من هاجس الخطر على العقيدة والدولة السنية، وليس ضد هذه الدولة رغم ما اخترم كثيراً من حكامها من شوائب الخروج والمعاصي وفي مقدمتهم الناصر بن قلاوون الذي يبجّله ابن تيمية في هذه الرسالة، رغم أنه كان ضعيفاً وعزل ثلاث مرات وكان له ولهٌ بالمعازف والمغاني كما كان بعد معركة شقحب، ولكن ابن تيمية الفقيه صاحب الفتوى غير ابن تيمية المفكر والسياسي المحارب من أجل عقيدته ومنهجه السنّي والذّب عنه.

---

(١١٤) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج ١، ص ٢١.

(١١٥) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، في ذكر حال الشيخ الإمام.. ابن تيمية الحراني وذكر بعض مناقبه ومصنفاته (مخطوط مكتبة «كوبريلي» بإسطنبول تحت رقم ١١٤٢)، ص ١٨١ ـ ١٨٦، وقد نشر نصّ الرسالة من ابن تيمية إلى الإمام الناصر في: مجلة الفكر الإسلامي (دار الفتوى ـ لبنان)، العدد ٦ (حزيران/ يونيو ١٩٧٨).

نتائج وخلاصات

غلب على القراءات الجهادية لشيخ الإسلام ابن تيمية الابتسار والاقتطاف دون انتباه إلى مجمل الخطاب، ووقعوا في مناطق الاشتباه دون المحكم الضابط من هذا الخطاب.

١ ـ كثيراً ما خالف السلفيون الجهاديون ابن تيمية في العديد من المسائل وخطّأوه، وهو ما ينفي كونه ملهماً أو مرجعاً، ولكنه كان توظيفاً لغاية الحاكمية، فرغم اللبوس والصياغات السلفية لهذا الخطاب إلا أنه يغرق في تأويلية جديدة تستهدف الحاكمية فقط.

٢ ـ إن الضبط المنهجي في قراءة خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية عاصم مهم من الخطأ والزلل في فهمه، وتقترح هذه الرسالة منهج المقولات الحاكمة والتصورات الرئيسة كنهج يستطيع أن يجمعها ويحدد أولويتها في تجديد وتمكين أهل السنة والجماعة في مواجهة الخطر الداخلي المتمثل بالفكر الباطني والفرق الضالة والمبتدعة، وما رآه انحرافاً لدى بعض المنسوبين لأهل السنّة كالصوفية والأشعرية، وفي مواجهة الخطر الخارجي المحدق بالأمة من المغول والصليبيين وموالاة هذه الفرق لهم.

٣ ـ في الموقف من التكفير: بينما يبدو شيخ الإسلام ابن تيمية رافضاً ومنكراً لتكفير المعين، يحضر إصرار الجماعات الجهادية المعاصرة على مسائل التكفير، سواء في ذلك تكفير المعين أو التكفير استناداً إلى أحكام الديار، واعترض بعضهم على آرائه فيها صراحة، وخرجوا عليها ولم يقبلوا آراءه فيها، ولم يلتزموا منهجه مخالفين له، رغم أنهم يستندون بشكل رئيس لفتواه في ماردين التي هي جزء من تصوره للديار في الإسلام.

٤ ـ في الموقف من مسألة الإمامة والحكم: لم تكن الإمامة ومسألة الحكم مسألة أولوية أو رئيسة في خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية وجهاده، على العكس من الحركات والجماعات الجهادية، وأكد شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنّة رداً على الشيعة أنها ليست من أشرف المسائل في

الدين، بل مسألة متأخرة، فقد كانت قضيته الأولى هي التوحيد وإصلاح عقائد الناس وفهمهم للدين، والخوف من الفرق والبدع أكثر من خوفه من الملل والنِّحل الأخرى.

٥ ـ **واقعية الفهم السياسي والجهاد**: تعاطى شيخ الإسلام ابن تيمية مع السياسة والحكام تعاطياً واقعياً قائماً على النصح والنقد السلمي والمدني، وهي سمة عامة للمذهب الحنبلي، سبقه إليها الإمام أحمد بن حنبل، وجددها ابن تيمية بمنهجه الحجاجي الذي كان فيه سامقاً عن سابقيه ولاحقيه من الحنابلة والمنتمين لأهل الحديث، واعترف وأكد أهمية الشوكة في الحكم، وكذلك على جواز تعدد الحكم في العالم الإسلامي، كما يميل موقفه في الجهاد لجهاد الدفع على جهاد الطلب.

٦ ـ **إهمال الجهاديين للنظرية السياسية عند ابن تيمية**: أهملت السلفية الجهادية والحركات التابعة لها في مرحلتها الأولى، وفي مراجعاتها، أيضاً النظرية السياسية الإسلامية السنية في الإمامة، حين قبلت منذ البداية بالخروج الذي كان سمة للفرق غير السنية كالشيعة والخوارج، والخروج يبدو مستبعداً في فكر وسيرة شيخ الإسلام الذي كان يتحرك دائماً من داخل المشروعية الحاكمة وليس خارجاً عليها. كما أخطأ الجهاديون في إهمالهم قراءة التاريخ الجهادي لابن تيمية، ففتواه في التتر محرّفة في طبعتها عن أصلها، كما أن تاريخه الجهادي يؤكد أن التتر أو غيرهم لم يكن أولويته بل الفرق الأخرى.

٧ ـ **في الموقف من المخالفين**: بينما تشتد الحركات الجهادية مع مخالفيها، تبديعاً أو تكفيراً، نجد شيخ الإسلام ابن تيمية نافراً من تكفير المخالفين أو تبديعهم، يرفض التعيين، يخطّئ ولا يكفِّر، ويصوِّب ولا يقصي، وفي مواقفه من منتقديه وأسباب محنه كنصر المنبجي وابن عطاء الله وغيرهم واحترامه لمخالفتهم دليل واضح على ذلك كما بينت بعض أجزاء هذه الدراسة.

٨ ـ **المراجعات وتصحيح المفاهيم**: عادت السلفية الجهادية في مراجعاتها عما سبق أن أكدته، وعادت لآراء ابن تيمية في ما سبق أن خالفته فيها، وخاصة ما يتعلق بمسألتي حكم الدار والعذر بالجهل والتكفير دون شرط الجحود والاستحلال.

٩ ـ **الوعي التاريخي عند شيخ الإسلام ابن تيمية**: تميز خطاب شيخ الإسلام ابن تيمية وممارسته بالاعتبار التاريخي والوعي بالمآلات ونتائجه، وهو ما عادت له هذه الجماعات في مراجعاتها، وإن لم تشملها، فقد اعتمدت فقه المآلات وفقه التاريخ، بعد أن كان يرفض بعض منظِّريها هذا التطور التاريخي ويتعالى عليه، رافضاً ما اصطلح عليه بـ «فقه السيرة»، بينما شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاويه ـ خطابه التاريخي ـ أو في تأسيساته الثابتة يعطي اعتباراً كبيراً للسيرة ولتاريخ النبي (ﷺ) والخلفاء من بعده، في فهم الأحكام والوقائع.

١٠ ـ في فتوى التتر: ابتسرت السلفية الجهادية فتاوى ابن تيمية التاريخية كفتوى التتر بالخصوص عن سياقاتها وتجاهلت محل الفتوى وخصوصيته التاريخية والثقافية والاجتماعية، أو تحقيق مسألتها تاريخياً، كما ابتسرت فتوى التترس وغيرها من فتاوى ابن تيمية.

١١ ـ أخطاء الجهاديين: أبرزنا في هذه الدراسة أخطاء السلفية الجهادية في قراءتها لشيخ الإسلام ابن تيمية وللمنظومة السلفية بعموم، من خلال تنظيماتها المختلفة، وأوضحنا كيف أنها خلطت بين الزمني والتاريخي من جهة وبين العقيدي والثابت من جهة أخرى، واستخدامها مفاهيم وحمولات ابن تيمية النظرية بالمفاهيم نفسها المعاصرة والخاصة لها، ومن ذلك على سبيل المثال مفهوم الشريعة الذي يستخدمه ابن تيمية بمفهوم كل الدين اعتقاداً وشرائع، وخاصة الأولى، بينما تستخدمه هي بمفهوم القوانين والتشريعات الإسلامية، كما أن شيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته كابن القيم في الطرق الحكمية أجاز التوسع في الاجتهاد السياسي لأنه والجهاد مسائل تقديرية واجتهادية، وشرع الأخير للضرورة.

كما أوضحنا كيف حدث التنازع والتصحيح لفهم ابن تيمية في المراجعات، مع اختلاف درجاتها، وكيف كان موضع نزاع مستمر، بين خطاب ما يعرف بالدعوات السلفية من جهة والسلفية الجهادية من جهة أخرى، كما كان بين تأسيسات السلفية الجهادية الأولى وبين مراجعاتها الثانية، وكان شيخ الإسلام ابن تيمية سنداً موظفاً ومؤولاً وليس مرجعية أصيلة في كليهما مما يؤكد فرضيتنا على مشاكل القراءة لدى كثير من المنتسبين إليه.

١٢ ـ سيد قطب لم يقرأ تراث ابن تيمية: باستثناء السيد أبو الأعلي المودودي الذي عرف شيخ الإسلام ابن تيمية، ويبدو أنه استفاد من فكر ابن تيمية التوحيدي في «المصطلحات الأربعة»، يغيب ابن تيمية وخطابه وتراثه عند حسن البنا وسيد قطب، ما يجعلنا نرجح أن كليهما لم يطّلع على تراث ابن تيمية، ولم يطلع عليه كذلك تقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير، وإن استعان به الهضيبي في دعاة لا قضاة في ذم التكفير ورفضه، وأن هذه الحركات كانت منطلقة من كلامية أشعرية فكرية سياسية، بعد سقوط الخلافة الإسلامية، أكثر من انطلاقها من النصوص أو المرجعية السلفية، ورغم أن السيد محمد رشيد رضا عرف تحوله الأكبر للدفاع عن فكرة الخلافة واستعادتها عقب سقوطها، إلا أنه كان أقرب لـ ابن تيمية وللنص السلفي من حسن البنا، الذي كان حركياً أكثر منه.

١٣ ـ أولوية الدعوة على السلطة عند ابن تيمية: تثبت دراسة ابن تيمية هنا ومراجعته المستقلة وكذلك مراجعات السلفية الجهادية بعد تأسيساتها الأولى أن ثمة فروقاً بين شيخ الإسلام والحركات الجهادية المعاصرة، أهمها أن أولويات ابن تيمية كانت الدعوة على السلطة، وأولوية الأمة على الإمامة، وتعيد للمجتمع المسلم حيويته ومعياريته الأخلاقية وصفاءه العقدي بعيداً من سراديب السلطة واختلافات الإمامة.

ختاماً كان ابن تيمية كما وصفه المودودي نفخة صور أيقظت المسلمين، نفخة صور تمتد وجدانياً بالنقل لتؤثر في العموم وليس فقط الخاصة والنخبة، كما كانت دعوة جمال الدين الأفغاني، أو بالتأويل العقلي والمصطلحات الجديدة كما كانت بعض الدعوات الإسلامية الأخرى، وفي دعوته الإصلاحية ذات الطبيعة الحنبلية الزهدية الورعة في موضع السلطة درس كبير للمسلمين في أيامنا، الذين اهتموا بالبنى الفوقية ورؤوس السلطة والتغيير دون تغيير الثقافة والمجتمع.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

آل أبو طامي آل بن علي، أحمد بن حجر بن محمد. الشيخ محمد بن عبد الوهاب: عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه. الكويت: المطبعة السلفية، ١٩٨٣.

إبراهيم، ناجح. حتمية المواجهة.. وفقه النتائج. ط ٣. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥.

ـــــــــ فتوى التتار: دراسة تحليلية. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٣.

ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله. شرح نهج البلاغة.

ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين. الكامل في التاريخ. تحقيق ومراجعة محمد يوسف الدقاق. ط ٤. بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠٢. ١٠ ج.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. تعليق محمد حسين شمس الدين. القاهرة : دار الكتب المصرية، ١٣٤٨ ـ ١٣٩٢هـ/ ١٩٢٩ ـ ١٩٧٢م. ١٦ ج.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. الاختيارات الفقهية من فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية. اختارها علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥.

ـــــــــ الاستقامة. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م. ٢ ج.

ـــــــــ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧.

ـــــــــ الإكليل في المتشابه والتأويل.

ـــــــــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تحقيق محمد السيد الجليند. جدّة: دار المجتمع، ١٤٠٩هـ [١٩٨٩م].

ـــــــــ بيان تلبيس الجهمية في بدعهم الكلامية. الرياض: مجمع الملك فهد، ١٤٢٦ هـ/ [٢٠٠٥م].

ـــــــــ تقريب درء تعارض العقل والنقل. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، [د. ت.]. (سلسلة تقريب التراث)

ـــــــــ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. تحقيق وتعليق علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٤ ـ ١٩٩٩. ٧ ج.

ـــــــــ الحسبة في الإسلام. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠٠هـ [١٩٨٠م].

ـــــــــ الخلافة والملك. تحقيق حماد سلامة ومحمد عويضة. الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٩٤.

ـــــــــ درء تعارض العقل والنقل. تحقيق محمد رشاد سالم. ط ٢. الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١. ١١ج.

ـــــــــ الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه في آداب الطريق. تحقيق علي بن محمد العمران. مكة المكرّمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ [٢٠٠٨م].

ـــــــــ رفع الملام عن الأئمة الأعلام. الرياض: الرئاسة العامة للإفتاء والبحوث بالمملكة العربية السعودية، ١٩٨٣.

ـــــــــ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. الرياض: وزارة الشئون والأوقاف الإسلامية، ١٤١٨هـ/[١٩٩٨م].

ـــــــــ الصارم المسلول على شاتم الرسول. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٢هـ/[١٩٠٤م].

ـــــــــ العقيدة التدمرية. تحقيق محمد بن عودة السعوي. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٠.

ـــــــــ العقيدة الواسطية. ط ٤. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ [١٩٨٥م].

ـــــــــ علم الحديث. تحقيق وتعليق موسى محمد علي. القاهرة : دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٤.

ـــــــــ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. تحقيق عبد القادر الأرناؤوط. دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٨٥.

ـــــــــ فضل أبي بكر الصديق رضي الله عنه. تحقيق عبد العزيز بن محمد الفريج. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، [د. ت.].

ـــــــــ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة. تحقيق عبد القادر الأرناؤوط. الرياض: رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، ١٩٩٠.

ـــــــــ مجموعة الرسائل والمسائل. نشر محمد رشيد رضا؛ تحقيق محمد علي بيضون. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

ـــــــــ ـــــــــ تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس الحلبي. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٢٣هـ/[١٩٠٥م].

ـــــــــ ـــــــــ تحقيق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني؛ تقديم محمد زهير الشاويش. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٣.

ـــــــــ مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. تحقيق محمد بن قاسم النجدي. الرياض: مجمع الملك فهد، ١٩٠٥. ٣٠ ج.

ـــــــــ مجموع الفتاوى الكبرى. تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢. ٥ ج.
ـــــــــ المسائل الماردينية. تحقيق خالد محمد عثمان المصري. [د. م.: د. ن.]، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
ـــــــــ المظالم المشتركة في التأميم، الضرائب، التأمينات، الجمارك، المصادرات، الودائع، الوكالات، إلخ. تحقيق وتقديم محمد ناصر الدين الألباني. ط ٢. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٣هـ [١٩٧٣م].
ـــــــــ مقدمة في أصول التفسير. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٨٥هـ/ [١٩٦٥م].
ـــــــــ منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. تحقيق محمد رشاد سالم. ط ٢. الرياض: جامعة الإمام سعود الإسلامية، ١٩٩١. ٩ ج.
ـــــــــ النبوات. تحقيق عبد العزيز صالح الطويان. ط ٢. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٢٧هـ [٢٠٠٦م].
ـــــــــ نقض المنطق. حقّق الأصل المخطوط وصححه الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة الإمام الثاني والمدرس بالحرم المكي، الشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع؛ صحّحه محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١.
ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد. تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. حققه وعلّق حواشيه محمود محمد شاكر؛ راجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠. ١٥ ج.
ـــــــــ هذا ما تحتوي عليه نسخة المكتبة الخديوية من كتاب اختلاف الفقهاء. طبع على نفقة مصحّحه الدكتور فريدريك كرن الألماني البرليني. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٠٢].
ابن الحجاج، أبو الحسين مسلم. صحيح مسلم بشرح النووي. بيروت: دار الخير، ١٩٩٦. ١٨ ج.
ـــــــــ صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة.
ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. بيروت: دار الجيل، ١٩٩١.
ـــــــــ فتح الباري في شرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].
ابن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي. الفتاوى الحديثية. القاهرة: البابي الحلبي، ١٩٨٩.
ابن الحداد، محمد بن منصور بن حبيش الواعظ. الجوهر النفيس في سياسة الرئيس. تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.
ابن حميش، سالم. التشكيلات الأيدولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ. تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز لحبابي. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.
ابن خير الله الحنفي الأثري، أبو الفضل محمد بن أحمد بن محمد. تقريظ للحافظ ابن حجر العسقلاني على الرد الوافر. تحقيق محمد بن إبراهيم الشيباني. الكويت: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.].
ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. كتاب الذيل على طبقات الحنابلة. عُني بنشره وتحقيقه ووضع فهارسه هنري لاووست وسامي الدهان. دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤)

ابن رشيق، أبو عبد الله محمد. **أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية** (نسخة مخطوطة بدار الكتب الظاهرية برقم ١١٤٧٩، بخط الشيخ طاهر الجزائري، وأخرى فيها برقم ٤٦٧٥ (بخط جميل العظم)).

ابن زنجويه، أبو أحمد حميد. **الأموال**. تحقيق شاكر فياض. الرياض: منشورات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ابن الصلاح، تقي الدين الشهرزوري. **طبقات الفقهاء الشافعية**. تحقيق محيي الدين علي نجيب، محيي الدين النووي وأبو الحجاج يوسف المزي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٢. ٢ ج.

ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٦.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **جامع بيان العلم وفضله**. تحقيق أبي الأشبال الزهيري. الدمام: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤. ٢ ج.

ابن عبد العزيز، عبد القادر. **الجامع في طلب العلم الشريف**.

______. **رسالة العمدة في إعداد العدة**. [د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.]. (سلسلة دعوة التوحيد؛ ٣)

ابن عبد الهادي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ابن عبد الهادي الحنبلي، محمد بن أحمد. **مختصر طبقات علماء الحديث**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ/[١٩٩٦م].

ابن عبد الوهاب. **مجموعة الرسائل والمسائل النجدية: فتاوى ورسائل لعلماء نجد الأعلام**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٢٨. ٦ ج.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو إجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**. تحقيق صلاح الدين المنجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٣٧١ ـ ١٣٧٣هـ/ ١٩٥١ ـ ١٩٥٤م. ٥٤ ج.

ابن قدامة المقدسي، أبو محمد عبد الله بن أحمد. **في ذكر حال الشيخ الإمام.. ابن تيمية الحراني وذكر بعض مناقبه ومصنفاته** (مخطوط مكتبة «كوبريلي» بإسطنبول تحت رقم ١١٤٢).

______. **الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦. ٤ ج.

______. **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل**. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/[١٩٨٥م].

______. **المغني مع الشرح الكبير**. تحقيق عبد الله التركي. القاهرة: وزارة الشئون الإسلامية، ١٤١٧هـ [١٩٩٦م]. ١٢ ج. (عالم الكتب؛ ٣)

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**. دراسة وتحقيق عبد الله المعتق. الرياض: مطابع الفرزوق، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م. ٢ ج.

ـــــــــ أحكام أهل الذمة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣. ٢ ج.
ـــــــــ أعلام الموقعين عن رب العالمين. بيروت: [د.ن.]، ١٩٧٣. ٥ ج.
ـــــــــ زاد المعاد في هدى خير العباد محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين. ط ٩. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤. ٤ ج.
ـــــــــ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. تحقيق جميل غازي. القاهرة: مطبعة المدني، [د. ت.].
ـــــــــ مدارج السالكين. تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر وعبد الحميد عبد المنعم مذكور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٦. ٢ ج.
ـــــــــ الوابل الصيب من الكلم الطيب. ط ٢. دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٧٩.
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية في التاريخ. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦. ١٤ ج.
ابن المطهر الحلي، الحسن بن يوسف. منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. تحقيق عبد الرحيم مبارك. مؤسسة عاشوراء للتحقيق والدراسات الإسلامية، ١٤٢١هـ/[٢٠٠٠م].
ابن مفرج، أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد. كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣. ١١ ج.
ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. لسان العرب. ط ٣. بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م. ١٥ ج.
ابن ناصر الدين الدمشقي، محمد بن أبي بكر. الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر. حقّقه زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٣.
ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. الفهرست. تعليق إبراهيم رمضان. بيروت: دار المعرفة، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
أبو زهرة، محمد. ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٠.
ـــــــــ تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٩.
ـــــــــ العلاقات الدولية في الإسلام. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.
أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي. تاريخ الملك المؤيد إسماعيل أبي الفدا، صاحب حماه. القسطنطينية: دار الطباعة العامرة الشاهانية، ١٢٨٦هـ/[١٨٧٠م]. ٤ ج.
أبو مصعب السوري. دعوة المقاومة العالمية. [د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.].
أبو نصر الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ؛ الحسين بن علي بن الحسين أبو القاسم الوزير المغربي، والحسين بن عبد الله بن سينا. مجموع في السياسة. تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢.
الحنبلي، أبو يعلى. المعتمد في أصول الدين. تحقيق وديع زيدان حداد. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤.
أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
ـــــــــ الأحكام السلطانية. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦.
ـــــــــ طبقات الحنابلة. طبعه وصحّحه محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٢. ٢ ج.

أحمد، رفعت سيد. النبي المسلح: الرافضون، الثائرون. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١. ٢ ج.

أحمد، صلاح الدين مقبول. دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها: الجزء الأول. تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد. ط ٢. الكويت: دار ابن الأثير، ١٩٩٦. ٢ ج.

أرنولد، توماس والكر. الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية. ترجمة حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧.

الأزدي، أبو الحسن. القسطاس العدل في جواز قتل أطفال ونساء الكفار معاملة بالمثل.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٠. ٢ ج.

الألباني، محمد ناصر الدين. فتنة التكفير. تقريظ الشيخ عبد العزيز بن باز؛ تعليق الشيخ محمد بن صالح العثيمين، مكتبة صيد الفوائد، [كتاب إلكتروني]. <http://www.saaid.net/book/open.php?cat=1&book=174>.

إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق مصطفى حلمي وأحمد فؤاد عبد المنعم. ط ٣. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨.

أمين، أحمد. زعماء الإصلاح في العصر الحديث. ط ٤. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩.

الأمين، محسن عبد الكريم. أعيان الشيعة. حقّقه وأخرجه حسن الأمين. دمشق: مطبعة ابن زيدون، ١٣٥٤ ـ ١٣٨٢هـ/ ١٩٣٦ ـ ١٩٦٣م. ٥٦ ج.

الأنصاري، أبو عبيدة. مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزام. بيشاور ـ باكستان: مركز الشهيد عبد الله عزام الإعلامي، [د. ت.].

الأنصاري، محمد جابر. الفكر العربي وصراع الأضداد. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

أومليل، علي. الإصلاحية والدولة الوطنية. الرباط: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. تمهيد الأوائل. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري.

البدوي، يوسف أحمد محمد. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، [د. ت.].

البزار، أبي حفص عمر بن علي. الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق صلاح الدين المنجد. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/ [١٩٨٠م].

البشري، طارق. ملامح الفكر السياسي الإسلامي. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

البنا، حسن. مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا.

ـــــــ. مذكرات الدعوة والداعية. تقديم السيد أبي الحسن علي الندوي. ط ٢. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

البهي، محمد. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. ط ١٠. القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.].
بوتشيش، إبراهيم القادري. خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤.
البوطي، محمد سعيد رمضان. السلفية مرحلة زمنية مباركة وليست مذهباً إسلامياً. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.
البيطار، محمد بهجة. حياة شيخ الإسلام ابن تيمية: محاضرات ومقالات ودراسات. ط ٣. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ/ [١٩٨٧م].
تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام للإمام بدر الدين بن جماعة المتوفى سنة ٧٣٣. تقديم فؤاد عبد المنعم أحمد. الدوحة: دار الثقافة للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.
تحرير السلوك في تدبير الملوك لأبي الفضل محمد بن الأعرج. تقديم فؤاد عبد المنعم أحمد. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٢.
التحفة الملوكية في الآداب السياسية المنسوبة للإمام أبي الحسن الماوردي المتوفى عام ٤٥٠هـ. تقديم فؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٣.
التليدي، بلال. مراجعات الإسلاميين: دراسة في تحولات النسق السياسي والمعرفي. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣.
التهامي، مختار. ثلاث معارك فكرية. القاهرة: دار الشعب، [د. ت.].
الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤.
ـــــــ. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)
جدعان، فهمي. المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام. ط ٢. عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٠.
الجفن، عبد الرحمن بن عبد العزيز. إناس النبلاء في سيرة شيخنا العقلاء. [د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، ١٤٢٣هـ [٢٠٠٢م].
الجليند، محمد السيد. الإمام ابن تيمية وقضية التأويل: دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية. ط ٥. القاهرة: دار قباء للطباعة والتوزيع والنشر، ٢٠٠٠.
ـــــــ. دقائق التفسير: الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية. جمع وتقديم وتحقيق محمد السيد الجليند. ط ٢. دمشق: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٤. ٤ ج.
ـــــــ. منهج السلف بين العقل والتقليد. القاهرة: دار قباء، ١٩٩٩. (سلسلة تصحيح المفاهيم؛ ٤)
حافظ، أسامة إبراهيم وعاصم عبد الماجد محمد. مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية.. ونظرة شرعية. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢. (سلسلة تصحيح المفاهيم)
حبيب، كمال. تحولات الحركة الإسلامية والاستراتيجية الأمريكية. القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٦.
ـــــــ. جماعة الجهاد: المسار والأفكار. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٩. (كتاب المسبار؛ ٢٥)

ـــــــــــ الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢.
الحركات الإسلامية في الوطن العربي. إشراف عبد الغني عماد. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣. ٢ ج.
حسن خان، صديق. العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
الحسني الندوي، عبد الحي بن فخر الدين. نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر. حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦٦ ـ ١٣٧٨هـ/ ١٩٤٧ ـ ١٩٥٩م. ٧ ج.
حسين، محمد الخضر. نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٤٤هـ/ [١٩٢٥م].
الحكايمة، محمد خليل. أسطورة الوهم: كشف القناع عن الاستخبارات الأمريكية. [د. م.]: مركز المقريزي للدراسات، ٢٠١١.
حلمي، مصطفى. ابن تيمية والتصوف. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٢.
ـــــــــــ قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.
حمادة، محمد ماهر. وثائق الحروب الصليبية والغزو المغولي للعالم الإسلامي، ٤٨٩ ـ ١٢٠٦هـ/ ١٠٩٦ ـ ١٤٠٤م: دراسة ونصوص. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦. (سلسلة وثائق الإسلام؛ ٥)
الخراشي، سليمان بن صالح. شيخ الإسلام ابن تيمية لم يكن ناصبياً. الرياض: دار الوطن للنشر، ١٩٩٨.
الخطيب، قصي محب الدين. ناحية من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، ٦٦١ ـ ٧٢٨. القاهرة: المؤلف، ١٣٦٨هـ/ [١٩٤٩م].
الخيربتي، محمود بن إسماعيل. الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٦.
العدوي، محمود بن محمد. كتاب الزيارات «بدمشق». تحقيق صلاح الدين المنجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥٦.
دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس. إشراف عبد الحكيم الخويلدي بالحاج [وآخرون]. بيروت: دار المعرفة، ٢٠١٠.
دليل الحركات الإسلامية في العالم. تحرير ضياء رشوان. الأهرام: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٥.
الدميجي، عبد الله بن سليمان. نظرية الإمامة العظمى. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٧.
الدهلوي، ولي الله. رسالة في مناقب ابن تيمية والدفاع عنه. طبعة قديمة نشرها الشيخ الفوجياني. لاهور: المكتبة السلفية، [د. ت.].
الدويش، عبد الله بن محمد. المورد الزلال في التنبيه على أخطاء الظلال. تحقيق عبد العزيز المشيقح. الرياض: دار العليان، ١٩٩٠.
الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. تذكرة الحفاظ. تحقيق العلامة المعلمي. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٤٩٦ ـ ١٤٩٨هـ. ٤ ج.
ـــــــــــ مختصر منهاج السنّة.

———— معجم الشيوخ. تحقيق محمد الهيلة. الطائف: مكتبة الصديق، ١٤٠٨هـ/ [١٩٨٨م].
———— ذيل تاريخ الإسلام. هولندا: مخطوط بجامعة ليدن، رقم ٣٢٠، منه صورة بجامعة الإمام بالمملكة العربية السعودية برقم ٤١٠٠ ويقال هو ذيل للسير.
رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥٠هـ/ [١٩٣١]. ٣ ج.
———— تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٢٤ ـ ١٣٤٦هـ/ [١٩٠٦ ـ ١٩٢٧م]. ٨ ج.
الريس، محمد ضياء. النظريات السياسية الإسلامية. ط ٧. القاهرة: دار التراث، ١٩٧٩.
الريسوني، أحمد. الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول؟. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٤. (ألوان مغربية)
زهدي، كرم محمد [وآخرون]. استراتيجية وتفجيرات القاعدة: الأخطاء والأخطار. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠١١.
———— تفجيرات الرياض: الأحكام والآثار. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٣.
زيد، مصطفى. المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي. القاهرة: المؤلف، ٢٠٠٤.
زين العابدين، محمد سرور. جماعة المسلمين. ط ٤. [لندن]: دار الجابية، ١٤٣١هـ/ [٢٠١٠م].
سالم، أحمد محمد. دولة السلطان: جذور التسلط والاستبداد في التجربة الإسلامية. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١١. (إصدارات خاصة؛ رقم ١٠٠)
السباعي، مصطفى. السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي. لندن: دار الوراق للنشر والتوزيع، المكتب الإسلامي، ٢٠٠٠.
السبكي الكبير، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي. الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية، وثلاث رسائل أخرى في نقد ابن تيمية له. دمشق: مطبة الترقي، ١٣٤٧هـ/ [١٩٢٩م].
———— طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م. ١٠ ج.
السرحان، سعود. الحكمة المصلوبة: مدخل إلى موقف ابن تيمية من الفلسفة. تقديم حسن حنفي. بيروت: بيسان للنشر، ٢٠٠٨.
السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. شرح كتاب السير الكبير. تحقيق محمد حسن الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. ٢٤ ج.
———— المبسوط. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٩. ٣٠ ج.
سرور، محمد جمال الدين. تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك حتى منتصف القرن الخامس الهجري. بيروت: دار الفكر العربي، [د. ت.].
السهسواني، محمد بشير. صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان. تقديم محمد رشيد رضا. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥١هـ [١٩٣٢م].
السيد، رضوان. الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي الإسلامي. بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٦.
———— وعبد الإله بلقزيز. أزمة الفكر السياسي العربي. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠.

الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]. ٨ ج.
الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد. التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
شلش، علي. جمال الدين الأفغاني بين دارسيه. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧.
شمس، محمد عزيز. الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون. جمعه ووضع فهارسه علي بن محمد العمران؛ تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٠هـ [١٩٩٩م].
الشيبي، كامل مصطفى. الصلة بين التصوف والتشيع. ط ٣. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢.
الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. أعيان العصر وأعوان النصر (مخطوط، نسخة المكتبة السليمانية).
ـــــــ الوافي بالوفيات. [د. م.]: جمعية المستشرقين، [د. ت.]. ٣٠ ج.
الصلابي، علي. المغول «التتار» بين الانتشار والانكسار. القاهرة: دار الأندلس الجديدة، ٢٠٠٩.
طالبي، عمار. آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية. الجزائر: موفم للنشر، ٢٠١٣. ٢ ج.
الطبيب، رشيد الدين. جامع التواريخ. نقله إلى العربية فؤاد عبد المعطي الصياد. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣.
طرابيشي، جورج. نقد نقد العقل العربي. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ٢٠١١. ٤ ج.
ج ٤: العقل المستقيل في الإسلام.
الطرسوسي، أبو بصير. صراع الحضارات: مفهومه وحقيقته وواقعه. الموقع الإلكتروني لأبي بصير الطرسوسي، [كتاب إلكتروني]، <https://archive.org/details/hadharat_sera3>.
طقوش، محمد سهيل. تاريخ المغول العظام والإيلخانيين، ٦٠٢ ـ ٧٧٢هـ/ ١٢٠٦ ـ ١٣٧٠م، ٦٥١ ـ ٧٥٦هـ/ ١٢٥٣ ـ ١٣٥٥م. بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٧.
الظواهري، أيمن. التبرئة: رسالة في تبرئة أمّة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف. [د. م.]: السحاب للإنتاج الإعلامي، [د. ت.].
ـــــــ الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاما. [د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.].
ـــــــ فرسان تحت راية النبي. [د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.].
عارف، نصر محمد. في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، تقديم منى أبو الفضل. فرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.
عبد الجبار، أبو الحسن بن محمد. تثبيت دلائل النبوة. القاهرة: دار المصطفى، [د. ت.]. ٢ ج.
عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة و الحكومة في الإسلام. ط ٢. المنصورة: مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٥م.
عبد الرحمن، عمر. كلمة حق: مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن في قضية الجهاد. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٧.
عبد العظيم، حمدي عبد الرحمن وناجح إبراهيم عبد الله. تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢. (سلسلة تصحيح المفاهيم)

عبد اللطيف، كمال. في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية. بيروت: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٩.

عبد الماجد، عاصم وعصام دربالة. القول القاطع فيمن امتنع عن الشرائع. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٢.

عبد المحسن، عبد الراضي محمد. منهج أهل السنة والجماعة في الرد على النصارى: دراسة علمية من خلال جهود الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى. القاهرة: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٩٩٢.

عبده، محمد. الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده. تحقيق وتقديم محمد عمارة. ط ٢. بيروت: دار الشروق: ٢٠٠٦. ٥ ج.

العتيبي، عبد الله بن بجاد. السرورية. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٤. (كتاب المسبار؛ ٢)

العتيبي، غالب عوض. المملكة العربية السعودية: مسيرة دولة وسيرة رجال. بيروت: مكتبة المعارف، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

العدوي، محمود بن محمد. كتاب الزيارات «بدمشق». تحقيق صلاح الدين المنجد. دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٩٥٦.

عزام، عبد الله. ذكريات فلسطين. [د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ن.].

ــــــــ العقيدة وأثرها في بناء الجيل. عمّان: دار البشير، [د. ت.].

ــــــــ عملاق الفكر الإسلامي: الشهيد سيد قطب. بيشاور: نشر وتوزيع مركز شهيد عزام، [نسخة إلكترونية].

عشقي، أنور ماجد. خلافة أبي بكر الصديق في فكر ابن تيمية السياسي: دراسة تحليلية. الرياض: مكتبة التوبة، ١٩٩٨.

العطيشان، سعود بن صالح. منهج ابن تيمية في الفقه. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٩.

عفيفي، محمد عبد الله. النظرية الخلقية عند ابن تيمية. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٨.

عقيلي، إبراهيم. تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية. تقديم طه جابر العلواني. هرندن ـ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٨)

العلام، عز الدين. الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦. (عالم المعرفة؛ ٣٢٤)

العلواني، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة. هرندن ـ فرجينيا: طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤.

العلوي، سعيد بن سعيد. دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند أبي الحسن الماوردي. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠.

عويس، منصور محمد. ابن تيمية ليس سلفيا. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠.

الغريب، أبو أسامة. هل تكون مكة دار كفر؟. ط ٢. [د. م.]: الغرباء للإعلام، ٢٠١٣.

غزال، مصطفى فوزي. دعوة جمال الدين الأفغاني في ميزان الإسلام. الرياض: دار طيبة، ١٤٠٣هـ/ [١٩٨٣م].

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، [د. ت.]؛ القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٤٦هـ/ [١٩٢٨م]. ١٠ ج.
______. المستصفى من علم الأصول. تحقيق وتعليق محمد سليمان شقرا. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧. ٢ ج.
الغماري، عبد الله بن صديق. الرد على الألباني.
فروخ، عمر. ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع. بيروت: دار لبنان للتوزيع والنشر، ١٩٩١.
فياض، محمود. الفقه السياسي عند المسلمين. القاهرة: مطبعة دار الجهاد، ١٩٥٩. (سلسلة الثقافة الإسلامية؛ ١٤)
الفيروزآبادي، أبو الطاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥.
قاسم، قاسم عبده. عصر سلاطين المماليك. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤.
القاقوني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح. الآداب الشرعية والمنح المرعية. بيروت: عالم الكتب، [د. ت.]. ٣ ج.
القرضاوي، يوسف. ظاهرة الغلو في التكفير. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٠.
قطب، سيد. خصائص التصور الإسلامي ومقوّماته. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢.
______. في ظلال القرآن. ط ١٧. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
______. معالم في الطريق. ط ٦. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩.
______. هذا الدين. القاهرة: دار القلم، [د. ت.].
القونوي، أبو الفضل محمد بن عبد الله. أضواء على الرسالة المنسوبة للحافظ الذهبي النصيحة الذهبية لابن تيمية وتحقيق في صاحبها. دمشق: دار المأمون للتراث، ٢٠٠٠.
الكتاني، عبد الحي. الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].
كرد علي، محمد. المعاصرون. علّق عليه وأشرف على طبعه محمد المصري. بيروت: دار صادر، ١٩٩٣.
كوناكاتا، حسن. النظرية السياسية عند ابن تيمية. الدمام: دار الأخلاء للنشر والتوزيع، والرياض: مركز الدراسات والإعلام، ١٩٩٤.
كوثراني، وجيه. تاريخ التأريخ: اتجاهات ـ مدارس ـ مناهج. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢.
الكوثري، محمد زاهد. الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي. القاهرة: مطبعة الأنوار، ١٩٤٩.
كوك، مايكل. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي. ترجمة رضوان السيد [وآخرون]. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩.
الكيلاني، ماجد عرسان. الفكر التربوي عند ابن تيمية. ط ٢. القاهرة: دار التراث، ١٩٨٦.
اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم. تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي. الرياض: دار طيبة، ١٩٩٥. ٩ ج.

لاووست، هنري. نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع. ترجمة محمد عبد العظيم علي؛ تعليق مصطفى حلمي. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٩٧.
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
ـــــ. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. تحقيق محيي الدين هلال السرحان؛ تقديم حسن الساعاتي. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١.
ـــــ. نصيحة الملوك. تحقيق خضر محمد خضر. الكويت: مكتبة الفلاح، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
ـــــ. النكت والعيون: تفسير الماوردي. تحقيق خضر محمد خضر. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٨٢. ٦ ج.
متز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.
محمد حسين، محمد. الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر. ط ٧. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤. ٢ ج.
ـــــ. الإسلام والحضارة الغربية. بيروت: دار الإرشاد، ١٣٨٨هـ/ [١٨٦م].
المحمود، عبد الرحمن بن صالح بن صالح. موقف ابن تيمية من الأشاعرة. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م. ٣ ج.
مراد، سمير. وسطية شيخ الإسلام ابن تيمية: أضواء على فتاوى ابن تيمية في مسألة الجهاد. عمّان: المنتدى العالمي للوسطية، ٢٠١٢. (سلسلة الفكر الوسطي؛ ٣٦)
المروزي، أبو عبد الله محمد بن نصر. اختلاف الفقهاء. تحقيق محمد طاهر الحكيم. الرياض: مكتبة أضواء السلف، ٢٠٠٠.
المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.
مصطفى، نادية محمود (مشرفة). المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.
المطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد. المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه: بين الإنكار والإقرار. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٥.
المقدسي، أبو محمد. إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر. ط ٢. [د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، [كتاب إلكتروني]، <https://www.tawhed.ws/dl?i=g0dee2p8>.
المقدم، محمد إسماعيل. خواطر حول الوهابية. الإسكندرية: دار التوحيد للتراث، ٢٠٠٨.
ملين، محمد نبيل. علماء الإسلام: تاريخ المؤسسة الدينية في السعودية بين القرنين الثامن عشر والحادي والعشرين. ترجمة محمد الحاج سالم وعادل بن عبدالله. ط ٢. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، ٢٠١١.
مؤلف مجهول من القرن الثالث الهجري. أخبار الدولة العباسية. تحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.
المودودي، أبو الأعلى. الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية. دمشق: دار الفكر، ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.

______ الإسلام والمدنية الحديثة. [د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.].
______ المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله ـ الرب ـ العبادة ـ الدين. ط ٢. الكويت: دار القلم، ١٣٨٩هـ/[١٩٦٩م].
______ موجز في تجديد الدين وإحيائه، وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم. ط ٢. بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٦٧.
موران، إدغار. المنهج. ترجمة جمال شحيّد؛ مراجعة موريس أبو ناضر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢. (فلسفة) ٤ ج.
مورو، محمد. تنظيم الجهاد: أفكاره ـ جذوره ـ سياسته. القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر والإعلام، [د. ت.].
نافعة، حسن وكليفورد بوزورث. تراث الإسلام: الجزء الثاني. ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد؛ مراجعة فؤاد زكريا. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨. (عالم المعرفة؛ ١٢)
الندوي، أبو الحسن علي. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. تقديم سيد قطب. بيروت: دار الجيل، ١٩٩١.
الندوي، مسعود. تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند. [بيروت]: دار العربية، ١٣٧٠هـ/[١٩٥٠م].
نسيرة، هاني. الحنين إلى السماء: ظاهرة التحولات الفكرية في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠.
______ سرداب الدم: نصوص داعش: دراسة تحليلية ونقدية. القاهرة: دار ميريت للنشر، ٢٠١٥.
______ السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة. القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠١١. (كراسات استراتيجية؛ ٢٢٠)
______ القاعدة والسلفية الجهادية: الروافد الفكرية وحدود المراجعات. القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٨.
______ من بوعزيزي إلى داعش: إخفاقات الوعي والربيع العربي. القاهرة: مركز الأهرام للنشر، ٢٠١٥.
نصار، ناصيف. الأيديولوجية على المحك. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٩.
______ تصورات الأمة المعاصرة. ط ٢. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٤.
النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. روضة الطالبين. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥. ٦ ج.
الهامي، أبو قدامة. الزرقاوي: الجيل الثاني للقاعدة: دراسة منهجية ونقدية.
هراس، محمد خليل. ابن تيمية السلفي: نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.
الهضيبي، حسن. دعاة لا قضاة. تقديم محمد عبد الله الخطيب. موقع مشكاة الإلكتروني، [كتاب إلكتروني]، <http://www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=62689>.
هيرويتز، نيمرود. الإمام أحمد ابن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي. ترجمة غسان علم الدين؛ مراجعة رضوان السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠.

الوردي، علي حسين. وعاظ السلاطين: بحث صريح في طبيعة الإنسان من غير نفاق. ط ٢. لندن: دار كوفان، ١٩٩٥؛ لندن: دار الوراق للنشر، ٢٠٠٩.

ويليس، مايكل. التحدي الإسلامي في الجزائر. ترجمة عادل خير الله. الجزائر: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٩.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ١٩٩٦. ٥ ج.

دوريات

أبو يعرب المرزوقي. «إصلاح الفكر العربي الإسلامي بين ابن تيمية وابن خلدون.» الثورة (دمشق): الملحق الثقافي، ١٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦.

البشري، طارق. «حول «العقل الأخلاقي العربي»: نقد لنقد الجابري.» المستقبل العربي: السنة ٢٤، العدد ٢٧٦، شباط/ فبراير ٢٠٠٢.

تمام، حسام. «الجهاديون التائبون: بيئة معاكسة وعودة غير محتملة.» القبس: ٢٠/ ٩/ ٢٠٠٨.

الجريدة (الكويت): ٢٨/ ١١/ ٢٠٠٧.

«حوار مع إسماعيل سيد إمام.» الجريدة (الكويت): ١٣/ ٤/ ٢٠٠٨.

«حوار مع أنور عكاشة.» الحياة: ٧/ ١/ ٢٠٠٨.

«حوار مع منتصر الزيات.» الشرق الأوسط: ١٥/ ٤/ ٢٠٠٧.

الذايدي، مشاري. «محمد سرور غادر سورية بعد نكبة الإخوان.. استقر وعلم في بريد.. خلط حركية الإخوان بثورية قطب بسلفية ابن تيمية: ماهي قصة التيار السروري.» الشرق الأوسط: ٢٨/ ١٠/ ٢٠٠٤.

السباعي، هاني. «قصة جماعة الجهاد.» الحياة: ١/ ٩/ ٢٠٠٢.

السيد، رضوان. «مفاهيم الجهاد والحرب العادلة واستعمالاتها في الواقع المعاصر.» الحياة: ١٥/ ١٠/ ٢٠٠٥.

الشافعي، محمد. «فقيه القاعدة المتحول.» الشرق الأوسط: ٢٣/ ١١/ ٢٠٠٧.

شلق، الفضل. «الفقيه والدولة الإسلامية.» الاجتهاد: العدد ٤، صيف ١٩٨٩.

صهيل الجياد (مجلس شورى المجاهدين في العراق): العدد ١، ذي القعدة ١٤٢٦هـ ـ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥.

العثمان، حمد بن إبراهيم. «المرجعية للجماعة التكفيرية.» القبس.

عثمان، محمد فتحي. «تراث الفكر الإسلامي في مجال نظم الدولة.» الأمان (بيروت): العدد ٢٨، رمضان سنة ١٣٩٩هـ ـ آب/ أغسطس ١٩٧٩م.

مجلة الفكر الإسلامي (دار الفتوى ـ لبنان): العدد ٦، حزيران/ يونيو ١٩٧٨.

مجلة المنار: السنة ٣٤، العدد ٤، ربيع الآخر ١٣٥٣هـ/ آب/ أغسطس ١٩٣٤م، والسنة ٣٥، العدد ٢، ربيع الآخر ١٣٥٤هـ/ تموز/ يوليو ١٩٣٥م.

«محمد سرور: كنت جزءاً من «الإخوان» في القصيم... ومناع قطان شارك في «ترحيلي»!.» الحياة: ٣٠/ ١٠/ ٢٠١٣.
نسيرة، هاني. «القاعدة وإيران: التباس الموقع والوظيفة.» الحياة: ٣٠/ ٤/ ٢٠١٠.
ـــــــــ. «قراءة في ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال.» المسبار: العدد ٥، أيار/ مايو ٢٠٠٧.
الوفد: ٢/ ١/ ٢٠٠٤.

أطروحات ورسائل جامعية

العتيبي، منيف عايش مرزم. «بين ابن تيمية وابن رشد في الإلهيات.» (رسالة ماجيستير، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٩هـ [١٩٨٩م]).

ندوات ومؤتمرات

مؤتمر باريس للجمعيات الإنسانية والخيرية، باريس، ٩ ـ ١٠ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣.
نافعة، حسن وعمرو حمزاوي (محرّران). تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج: أعمال ندوة احتفالية حامد ربيع. القاهرة: جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٣.
ندوة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، حول المراجعات بين الجماعة الإسلامية والجهاد، بتاريخ ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٧.

مواقع إلكترونية، وتقارير

ابن عبد العزيز، عبد القادر. «وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم».
أبو قتادة الفلسطيني. «توحيد الحاكمية ما هو دليله: مقدمة في صياغة العلوم: علم التوحيد نموذجاً.» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/r?i=ycux7zmn>.
أبو بكر المقدسي. «بيان أحد الكاتبين لمواطن من الغلو في كتاب الجامع لطلب العلم الشريف للدكتور فضل.» الموقع الإلكتروني أنا المسلم: ١٠ أيار/ مايو ٢٠٠٩، <http://www.muslm.org/vb/showthread.php?345053-%d8%a8%d9%8a%d8%a7%d9%86-%d8%a3%d8%ad%d8%af-%d8%a7%d9%84%d9%83%d8%a7%d8%aa%d8%a8%d9%8a%d9%86-%d9%84%d9%85%d9%88%d8%a7%d8%b7%d9%86-%d9%85%d9%86-%d8%a7%d9%84%d8%ba%d9%84%d9%88-%d9%81%d9%8a-%d9%83%d8%aa%d8%a7%d8%a8-%d8%a7%d9%84%d8%ac%d8%a7%d9%85%d8%b9-%d9%84%d8%b7%d9%84%d8%a8-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%85-%d8%a7%d9%84%d8%b4%d8%b1%d9%8a%d9%81-%d9%84%d9%84%d8%af%d9%83%d8%aa%d9%88%d8%b1-%d9%81%d8%b6%d9%84>.
أبو محمد المقدسي. «حتمية المواجهة.» منبر التوحيد والجهاد ـ الجماعة الإسلامية، <http://www.tawhed.ws/r?i=739ßêçè>.
أبو محمد المقدسي. «لماذا السلفية الجهادية؟.» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/FAQ/display_question?qid=120>.

أحمد، رفعت سيد. «ماذا بعد إطلاق أمير (الجماعة) في مصر؟: دلالات ومستقبل (التوبة) السياسية للجماعة الإسلامية.» مراجعات: ٢٩ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣، <http://www.murajaat.com/trajuaat_akra_data/3.doc>.

«انتقاد أبي محمد المقدسي للزرقاوي: مناصرة ونصيحة.» منبر التوحيد والجهاد: جمادي الآخرة ١٤٢٥هـ، <http://www.tawhed.ws/r?i=2979>.

البشري، طارق. «قراءة لطارق البشري في كتاب «الغضب الإسلامي».» موقع أون إسلام: ٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨، <http://www.onislam.net/arabic/islamyoon/observatory/103564-2008-01-03%2010-00-52.html>.

«بيان وتوضيح لما أثاره الشيخ المقدسي.» مدوّنة أخبار ومعلومات وتصحيح مفاهيم: ٩ آذار/ مارس ٢٠١٣، <http://ak-ma.blogspot.ae/2013/03/blog-post_9.html>.

«التبيان في ردّ بعض الشبهة المثارة حول حركة طالبان.» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/c?i=59>.

موقع الجزيرة نت الإلكتروني، <http://www.aljazeera.net>.

«حوار أجراه ناجح إبراهيم مع موقع إسلاميون.» إسلام أونلاين: ٢١ أيار/ مايو ٢٠٠٥.

«حوار خاص مع «أبو محمد المقدسي».. (١) في منهج التيار السلفي الجهادي.» موقع العصر الإلكتروني: ٢٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٥، <http://alasr.me/articles/view/6872/>.

«حوار الشيخ أبي المنذر الساعدي مع مجلة «بيارق المجد».» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Xt5cGHiv_x8J:https://www.tawhed.ws/a%3Fa%3Dsem22nby+&cd=2&hl=ar&ct=clnk&gl=lb>.

الحوالي، سفر بن عبد الرحمن. «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي الحديث.» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي: <http://www.alhawali.com/main/5902-2--%d8%b8%d8%a7%d9%87%d8%b1%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b1%d8%ac%d8%a7%d8%a1-%d9%81%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d9%81%d9%83%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b3%d9%84%d8%a7%d9%85%d9%8a-.html>.

———. «العلمانية.. نشأتها وتطورهاوآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة.» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، <http://www.alhawali.com/main/5896-2--%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%85%d8%a7%d9%86%d9%8a%d8%a9-%d9%86%d8%b4%d8%a3%d8%aa%d9%87%d8%a7-%d9%88%d8%aa%d8%b7%d9%88%d8%b1%d9%87%d8%a7-%d9%88%d8%a2%d8%ab%d8%a7%d8%b1%d9%87%d8%a7-%d9%81%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d8%ad%d9%8a%d8%a7%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b3%d9%84%d8%a7%d9%85%d9%8a%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%b9%d8%a7%d8%b5%d8%b1%d8%a9-.html>.

———. «القومية، ظهور القومية في البلاد الإسلامية.» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، <http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.SubContent&contentID=126>.

———. «كشف الغمة عن علماء الأمة [وعد كيسنجر].» موقع فضيلة الشيخ الدكتور سفر الحوالي، <http://www.alhawali.com/main/5899-2-1--%d9%83%d8%b4%d9%81-%d8%a7%d9%84%d8%ba%d9%85%d8%a9-%d8%b9%d9%86-%d8%b9%d9%84%d9%85%d8%a7%d8%a

1-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d9%85%d8%a9--%d9%88%d8%b9%d8%af-%d9%83%d9
%8a%d8%b3%d9%86%d8%ac%d8%b1--.html>.

«رسالة في تحكيم القوانين لسماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ (١٣١١ – ١٣٨٩هـ).» موقع فرسان السنّة: ١٢ آذار/ مارس ١٢ <http://www.forsanhaq.com/showthread.php?t=343334>.

الزهراني، فارس آل شويل. «العلاقات الدولية في الإسلام – ١ – .» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/a?a=6sbcw2ch>.

ــــــــ. «العلاقات الدولية في الإسلام – ٢ – .» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/a?a=6sbcw2ch>.

ــــــــ. «العلاقات الدولية في الإسلام – ٣ – .» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/a?a=6sbcw2ch>.

الساعدي، أبو المنذر. «خطوط عريضة في منهاج الجماعة الإسلامية المقاتلة.» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/r1?i=3747&x=d3np263d>.

السباعي، هاني. «ردّ على حوار الدكتور فضل لجريدة الحياة.» مركز المقريزي للدراسات: ١٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧، <http://www.almaqreze.net/articles/artcl061.html>.

ــــــــ. «قصة جماعة الجهاد.» موقع منبر التوحيد والجهاد الإلكتروني، <http://www.tawhed.ws/dl?i=7e3fe586>.

سرية، صالح. «رسالة الإيمان.» منبر التوحيد والجهاد.

شبكة الإخلاص الإسلامية، <http://aekhlas.montadarabi.com/>.

شبكة الحسبة الإسلامية، <http://www.alhesbah.net>.

الشريف، سيد إمام. «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (١).» نوافذ: ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10808.htm>.

ــــــــ. «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٢).» نوافذ: ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10807.htm>.

ــــــــ. «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٣).» نوافذ: ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10806.htm>.

ــــــــ. «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٥).» نوافذ: ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10804.htm>.

ــــــــ. «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٦).» نوافذ: ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10820.htm>.

ــــــــ. «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٧).» نوافذ: ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10827.htm>.

ــــــــ. «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (٨).» نوافذ: ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10856.htm>.

ـــــــــ. «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (١٤).» نوافذ: ٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10916.htm>.

ـــــــــ. «وثيقة ترشيد العمل الجهادي (١٥): الحلقة الأخيرة.» نوافذ: ٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-19-10924.htm>.

الشعيبي، حمود بن عقلا. «كتاب في ظلال القرآن لسيد قطب رحمه الله: ما له وما عليه».

الظواهري، أيمن. «جزء من حلقة اللقاء المفتوح: الجزء الأول.» الموقع الإلكتروني أنا المسلم، <http://www.muslm.org/vb/archive/index.php/t-345053.html>.

علوش، مصطفى. «الجماعة الإسلامية المقاتلة الليبية بين الانشطار والانضمام للقاعدة.» موقع المسلم الإلكتروني: ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، <http://www.almoslim.net/node/85995>.

العييري، يوسف. «الميزان في حركة طالبان.» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/c?i=59>.

فرج، محمد عبد السلام. «الفريضة الغائبة.» الموقع الإلكتروني لمنبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/c?i=39>.

الفهد، ناصر بن حمد. «رسالة في الرد على شبهة للمرجئة من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.» منبر التوحيد والجهاد: شوال ١٤٢٠هـ [كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠]، <http://www.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=620>.

«ماردين.. دار السلام.» الموقع الرسمي لمعالي العلامة عبد الله بن بيه: ٢٠١٠، <http://www.binbayyah.net/portal/tasrehaat/1037>.

«ملف يوسف العييري.» الموقع الإلكتروني لمنبر التوجيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/a?a=cfmaghvc>.

الموقع الإلكتروني لصحيفة الشرق الأوسط، <http://aawsat.com/>.

ناجي، أبو بكر. «الخونة: أخس صفقة في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة.» منبر التوحيد والجهاد، <https://www.tawhed.ws/r?i=e8in7fim>.

نصيرة، هاني. «المراجعات والتحدي النظري.» مركز الجزيرة للدراسات: ٣٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠.

٢ - الأجنبية

Books

Abdul Rauf, Abu Nasir Ibrahim and Abu Maryam Muslim. *The Biography of the Great Muhadith Sheikh Muhammad Nasiruddin Al-Albani*. Ameen: Darussalam, 2007.

Abou El-Fadl, Khaled. *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*. Lanham, MD: University Press of America, 2001.

Alshech, Eli. *The Doctrinal Crisis within the Salafi-Jihadi Ranks and the Emergence of Neo-Takfirism*. Leiden: Brill, 2014.

Amitai-Preiss, Reuven. *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260–1281.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998.

Ashour, Omar. *The De-Radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamist Movements.* London: Routledge, 2009. (Contemporary Terrorism Studies)

Aslan, Reza. *Global Jihadism: A Transnational Social Movement.* Saarbrucken, Deutschland: VDM Verlag Dr. Müller, 2010.

Ayoubi, Nazi. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World.* London and New York: Routlege, 1991.

Bennison, Amira K. *The Great Caliphs: The Golden Age of the Abbasid Empire.* London: I. B. Tauris, 2009.

Biddle, Jeff E., Jon B. Davis, and Warren J. Samuels. *A Companion to the History of Economic Thought.* Malden, MA: Wiley – Blackwell, 2006.

Brachman, Jarret. *Global Jihadism: Theory and Practice.* London: Routledge, 2008. (Political Violence; 10)

Byman, Daniel. *The Five Front War: The Better Way to Fight Global Jihad.* New York: Wiley Press, 2007.

Coolsaet, Rik. *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe.* Aldershots: Ashgate, 2008.

Esack, Farid. *Qur'ān- Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression.* Oxford: Oneworld Publications, 1997.

Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?.* 2nd rev. ed. New York: Oxford University Press, 1995.

———. *Political Islam, Revolution, Radicalism or Reform.* Boulder, CO: Lynne Rienner, 1997.

———. *What Everyone Needs to Know About Islam.* 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2011.

——— and Ibrahim Kalin (eds.). *Islamophobia and the Challenge of Pluralism in the 21st Century.* New York: Oxford University Press, 2010.

Esposito, John L., Yvonne Haddad and John O. Voll. *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography.* Westport, Conn: Greenwood Press, 1997. (Bibliographies and Indexes in Religious Studies)

Forbes, Andrew D. W. *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia: A Political History of Republican Sinkiang, 1911-1949.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986.

Habeck, Mary. *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror.* New Haven, CT: Yale University Press, 2001.

Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians.* New York: Oxford University Press, 1993.

Hazleton, Lesley. *After the Prophet: The Epic Story of the Shia-Sunni Split in Islam.* New York: Anchor, 2010.

Hegghammer, Thomas. *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.

Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism.* Leiden: Brill, 2007.

Ibn Muhammad, Sayf Ad-Din Ahmed. *Al-Albani Unveiled: An Exposition of his Errors and Other Important Isuues.* London: [n. pb.], 1415h/1995M.

Islahi, Abdul Azim. *Economic Concepts of Ibn Taymiyyah.* London: Islamic Foundation, 2007.

Kainz-Paradox, Howard. *Dialectic, and System: A Contemporary Reconstruction of the Hegelian Problematic*. Philadelphia, PA: Penn State University Press, 1990.

Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. translated by Anthony F. Roberts. Cambridge, MA: Belknap Press, 2003.

_______ *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Translated from French by Jon Rothschild. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003.

_______ *The Roots of Radical Islam*. translated from the French by Jon Rothschild; New Preface translated from the French by Pascale Ghazaleh. London: Saqi Books, 2005.

_______ [et al.] (eds.). *Al Qaeda in its Own Words*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2010.

Khosrokhavar, Farhad. *Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide*. Boulder, CO: Paradigm, 2009.

Lahoud, Nelly. *The Jihadis' Path to Self-destruction*. London: C Hurst & Co Publishers Ltd, 2010.

Laoust, Henri. *Pluralismes dans l'Islam*. Paris: Geuthner REI hors série 15, 1983.

Lohlker, Rüdiger. *Jihadism: Online Discourses and Representations*. Vienna: Vienna University Press, 2013. (Studying Jihadism (Book 2))

_______ (ed.). *New Approaches to the Analysis of Jihadism*. Vienna: Vienna University Press, 2012.

Malik, S. K. *The Quranic Concept of War*. Kathmandu: Himalayan Pioneer Publications, 1986.

Al-Matroudi, Abdul Hakim. *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*. London: Routledge, 2006.

Michot, Yahya. *Ibn Taymiyya: Against Extremisms: Texts Translated, Annotated and Introduced*. Foreword by Bruce B. Lawrence. Beirut and Paris: Albouraq, 2012.

Moghadam, Assaf. *The Globalization of Martyrdom: Al Qaeda, Salafi Jihad, and the Diffusion of Suicide Attacks*. New York: Johns Hopkins University Press, 2011.

Pargeter, Alison. *The New Frontiers of Jihad: Radical Islam in Europe*. London: I. B. Tauris & Co Ltd., 2008.

Peters, Rudolph. *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2005.

Ranstorp, Magnus. *Understanding Violent Radicalisation*. London: Routledge, 2009.

Rapoport, Yossef and Shahab Ahmed. *Ibn Taymiyya and His Times*. New York: Oxford University Press, 2010. (Studies in Islamic Philosophy)

Al-Rasheed, Madawi and Marat Shterin. *Dying for Faith: Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*. London: I. B. Tauris, 2009.

Roy, Oliver. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University, 1994.

Sageman, Marc. *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-first Century*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2008.

Sanchez, James. *Who's Who in Al-Qaeda & Jihadi Movements in South and Southeast Asia 19,906 Key Individuals, Organizations, Incidents, and Linkages*. [n. p.]: Lulu, 2007.

Steger, Manfred B. *Globalization: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Stratfor. *The Devolution of Jihadism: From Al Qaeda to Wider Movement*. Charleston: Createspace, 2010.

Wiener, Markus. *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2005. (Princeton Series on the Middle East)

Willis, John Ralph. *In the Path of Allah: 'Umar, An Essay into the Nature of Charisma in Islam'*. London: Routledge, 1989.

Periodicals

Abul-Fadl, Mona. «Islamization as a Force of Global Culture Renewal: The Relevance of Tawhidi Episteme to Modernity.» *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 2, 1988.
Dekmejian, Hrair. «The Rise of Political Islam in Saudi Arabia.» *Middle East Journal*: vol. 48, no. 4, Autumn 1994.
Fuller, Graham. «The Future of Radical Islam.» *Foreign Affairs*: vol. 92, no. 2, March-April 2002.
Kramer, Martin. «Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?.» *Middle East Quarterly*: vol. 10, no. 2, Spring 2003.
Labib, Subhi. «The Era of Suleyman the Magnificent: Crisis of Orientation.» *International Journal of Middle East studies*: vol. 10, no. 4, 1979.
Michot, Yahya. «Ibn Taymiyya's «New Mardin Fatwa»: Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?.» *The Muslim World*: vol. 101, no. 2, April 2011.
________ «Ibn Taymiyya on Astrology: Annotated Translation of Three Fatwas.» *Journal of Islamic Studies* (Oxford): vol. 11, no. 2, May 2000.
Stanley, Trevor. «Understanding the Origins of Wahhabism and Salafism.» *Terrorism Monitor*: 15 July 2005.

Conference

The Mardin Conference – Understanding Ibn Taymiyyah's Fatwa, Muslim MattersWebsite, <http://muslimmatters.org/2010/06/29/the-mardin-conference-%E2%80%93-a-detailed-account/>.

Reports and Websites

Livesey, Bruce. «The Salafist Movement.» Frontline: 25 January 2005, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/front/special/sala.html>.
Livingstone, David. «Ibn Taymiyyah and the Occult Roots of Islamic Terrorism.» Conspiracy School: 10 September 2007, <http://www.terrorism-illuminati.com/blog/ibn-taymiyyah-and-occult-roots-islamic-terrorism#.uwfzk73tlln>.
Molloy, Rebecca. «Deconstructing Ibn Taymiyya's Views on Suicidal Missions.» Combating Terrorism Center: 15 March 2009, <http://www.ctc.usma.edu/posts/deconstructing-ibn-taymiyya%E2%80%99s-views-on-suicidal-missions>.

فهرس

ـ أ ـ

- ب -

- ت -

- ث -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -